

ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
(СПбГУ)

Дробышев Максим Витальевич

ТРАНСФОРМАЦИИ БУДДИЗМА В ПОСЛЕВОЕННОЙ ЯПОНИИ

Направление: 41.04.03 «Востоковедение и африканистика»

Магистерская диссертация

(Профиль: *Религии народов Азии и Африки*)

Научный руководитель: *д.и.н., профессор*
Филиппов А.В.

Рецензент: *к.и.н., Щепкин В.В.*

Санкт-Петербург

2016

Оглавление

Введение	2
Глава 1. Трансформация буддизма в довоенной Японии	8
1.1. Положение буддийской церкви к началу эпохи Мэйдзи	9
1.2. Новый Буддизм	20
Глава 2. Трансформация буддийской церкви в эпоху милитаризма	32
2.1. Буддийская церковь и милитаризм	32
2.2. Новые религии в истории трансформации буддийской мысли Японии	41
Глава 3. Трансформации современного японского буддизма	50
3.1. Трансформация храмового буддизма	50
3.2. Философия буддизма в послевоенной Японии	60
3.3. Критический буддизм	67
Заключение	79
Список использованной литературы	81

Введение

Актуальность исследования. Современная геополитическая ситуация в мире характеризуется обострением социогуманитарной проблематики, и вопросы– защиты и усиления групповой идентичности актуальны для всех национальных и этнических сообществ, независимо от их экономических и политических успехов. Процессы глобализации оказывают все большее влияние на все сферы деятельности мирового сообщества, и в ответ на это ментальные структуры на всех уровнях - начиная с личностного и заканчивая государственным - вынуждены формировать адекватные ответы в виде реактуализации поисков своих корней и путей укрепления единства. Сохранение и укрепление основ бытования того или иного сообщества связано с языковыми, поведенческими и эстетическими аспектами, проблемой состояния исторической памяти народа.

В этом ряду особое место занимает феномен религиозного сознания, являющегося одной из базовых мировоззренческих скреп и основой существования определенной социально-политической парадигмы. В пространстве японской культуры религиозность занимает важное место, а вопросы взаимоотношений различных религиозных деноминаций не только структурируют ментальные структуры жизни общества, но и оказывают опосредованное влияние на политико-экономические процессы. Сама религиозная система, как открытый социокультурный феномен, постоянно переживает архитектурные изменения, заданные как внутренними, так и внешними причинами. Буддизм в Японии – не исключение.

Наше диссертационное исследование посвящено феномену трансформации буддизма в Японии в период с революции Мэйдзи (1867 - 1868) по настоящее время. В первой главе дается историографический обзор основных этапов становления «Нового буддизма», реформ буддийской церкви Японии периода Мэйдзи и Тайсё. Вторая глава посвящена вопросу распространения необуддийских религиозных организаций в предвоенной

Японии и проблеме религиозной политики государства в эпоху расцвета японского милитаризма и до окончания Второй мировой войны. В третьей главе рассматривается буддизм в Японии в его современном состоянии - с 1945 года до наших дней.

Основной проблематикой исследования выступает вопрос трансформации религиозно-философской традиции японского буддизма в послевоенной Японии, главным образом рассматриваются исторические и социально-политические факторы, приведшие к появлению и распространению большого числа так называемых «новых религий», берущих свое начало в классическом буддизме Махаяны, а также синтез западно-философских идей и воззрений японских мыслителей до- и поствоенной Японии, в частности «Киотской школы». Отдельно рассматривается практически неизученный в отечественной науке феномен Критического буддизма.

Объектом исследования выступает буддизм в современной Японии как комплексный социально-религиозный феномен.

Предметом исследования являются процессы трансформации буддийской традиции в контексте современного японского религиозного опыта.

Целью магистерского исследования является анализ предпосылок и вектора трансформации классического буддизма - с эпохи революции Мэйдзи и по сегодняшний день.

В связи с поставленной целью сформулированы **задачи работы**:

- ◆ дать историографический обзор исследуемой проблематики, опираясь на ряд исследовательских работ отечественных и зарубежных авторов;
- ◆ проанализировать трансформации деятельности и организации буддийской церкви в довоенной Японии, начиная с эпохи Мэйдзи;
- ◆ описать теоретические основания и практики «нового буддизма»;
- ◆ проследить процессы идейной (догматической) трансформации системы буддизма в эпоху милитаризма и в послевоенный период;

- ◆ описать изменения в практике храмового буддизма;
- ◆ выявить философские основания реформаторских процессов в современном религиозном пространстве Японии;
- ◆ выявить и проанализировать предпосылки возникновения и концептуальные особенности критического буддизма.

Историографическую и теоретическую базу исследования составили труды таких ведущих западных и японских религиоведов, как Иэн Ридер, Пол Свонсон, Мацумото Кэндзи, Кристофер Айвз и Судзуки Дайсэцу, а также отечественных авторов – С. А. Арутюнова, Г. Е. Светлова, Н. Н. Трубниковой и Е. А. Торчинова.

Методологическая база исследования составлена с учётом его целей и задач. В качестве общенаучных применялись методы *анализа* и *синтеза*. В качестве специфических – *сравнительно-типологический* и *компаративистский* методы для выявления и сравнительного анализа основных этапов трансформации системы классического буддизма; *deskриптивный* – для описания феномена новых религий, в частности – критического буддизма; *герменевтический* – для интерпретации текстов религиозных деятелей.

Научная новизна нашего исследования обусловлена его актуальностью и малоизученностью данной проблемы в отечественном востоковедении в целом и в буддологии, в частности.

Теоретико-практическая значимость исследования связана с малоизученностью представленного феномена и отсутствием его концептуального анализа в отечественной востоковедческой, культурологической и религиоведческой литературе. Результаты работы могут быть полезны при разработке учебных курсов для программ бакалавриата и магистратуры по направлению подготовки «Востоковедение и африканистика», в частности – профиля «Религии народов Азии и Африки».

Цели и задачи предопределили **структуру работы**: диссертационное

исследование состоит из введения, трех глав и заключения. К работе прилагается список литературы из 71 издания, большую часть которых составляет литература на английском языке. Цитаты из иноязычных научных трудов приводятся в авторском переводе.

Степень изученности проблемы. В настоящее время существует обширный корпус работ, затрагивающих вопросы развития, становления и теоретической базы японского буддизма вообще и его японской версии – в частности. Однако большинство этих трудов созданы зарубежными исследователями, на русский язык переведена лишь небольшая их часть: к примеру, широко известны отечественному религиоведению работы популяризатора дзэн-буддизма на Западе Судзуки Тэйтаро Дайсэцу, в то время как труды идеологов «Нового буддизма» и представителей «Киотской школы» остаются непереведенными. Этим обстоятельством обусловлен тот факт, что большую часть библиографического сопровождения нашего исследования составляют тексты иноязычных авторов.

В отечественном востоковедении на текущий момент очень слабо освещены вопросы актуального состояния буддийского учения в Японии и проблемы трансформации классического Учения в рамках становления «нового буддизма». Практически не изучен феномен критического переосмысления дальневосточной буддийской традиции, поднимаемый японскими исследователями Хакамаэ Нориаки и Мацумото Сиро. Их концепция «критического буддизма» является концептуально новым восприятием не только японской буддийской мысли, но также затрагивает основополагающие архетипы буддизма махаяны в целом. Для современной историко-культурной ситуации, в которой вопросы национального самосознания, исторической судьбы народов и состояния социальных связей внутри общества, связанные с базовыми религиозными конструктами, актуализируются заново, данные аспекты несомненно актуальны.

Изучение вопросов историографии и философско-религиозных аспектов японского буддизма находится в центре внимания представителей различных

направлений социально-гуманитарного знания: историков, социологов, лингвистов, культурологов и политологов.

В области историографии автор опирался на труды ведущих западных историков японского буддизма, таких, как Винстон Дэвис, Джон Доуэр, Байрон Эрхарт, Эсбен Андресен, Августа Карла Рэйшауэра, Генриха Дюмоли и Юдифь Снодграсс¹. Из японских исследователей следует отметить труды Ямамото Хируёси, Суэки Фумихико, Иноуэ Нобутака, Мацумото Кэндзи, Нисидзима Гудо, Судзуки Тэйтаро Дайсэцу и О:тани Эйити². Среди российских исследователей изысканиям в данной области посвящены труды А.А. Ткачевой, А.Н. Игнатовича, Т.П. Григорьевой, А.Н. Игнатовича и Г.Е. Светлова³.

Проблематика трансформаций религиозно-философских установок японского буддизма освещена в трудах Пола Свонсона, Джеймса Шилдса, Пола Вильямса, Иэна Ридера, Уго Дэсси, Нотто Тэлле, Джеймса Уайта и Стивена Коувэлла, Альфонса Верду, Роберта Кисала⁴; в периодических

¹ *Andreasen E.* Popular Buddhism in Japan: Shin Buddhist Religion & Culture. Surrey: Japan Library, 1998; *Davis W. B.* Japanese Religion and Society: Paradigms and Structure. New York: State University of New York Press, 1992; *Dower, John W.* Embracing Defeat: Japan in the Wake of World. New York: Worton and company; The New Press. *Earhart B. H.* Japanese Religion: Unity and Diversity. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1982; *Reischauer A. K.* Studies in Japanese Buddhism. New York: The MacMillan Company, 1925; *Dumoulin H.* A history of Zen Buddhism. New York: Random House, 1963; *Snodgrass J.* Presenting Japanese Buddhism to the West. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003.

² *Ямамото Хируёси.* Гэндай нихон но буккё:. («Современный японский буддизм»). Токио: Синсэнся, 1985; *Суэки Фумихико.* Кинсэй но буккё:. («Буддизм в новое время»). Токио: Ёсикава ко:бункан, 2010; *Иноуэ Нобутака.* Киндай Нихон но Сю:кё:ка 101. («101 религиозный деятель современной Японии»). – Токио: Синсёкан, 2007; *О:тани Эйити.* Киндай Нихон но «сэйдзи то буккё» но курсуро:до. («Точки переченя буддизма и политики в современной Японии») // Нагоя: Нандзан сю:кё: бунка кэнкю:сё; кэнкю:сё:хо:. 2006. вып. 16. С. 35-47; *Судзуки Д.Т.* Дзэн-буддизм в японской культуре. СПб.: Триада, 2004; *Matsumoto Kenji.* A History of Japanese Buddhism. Kent: Global Oriental, 2007; *Nishijima G. W.* Japanese Buddhism and the Meiji Restoration. – Windbell, The American Academy of Religion. Society of Biblical Literature // Annual Meeting Materials. San Francisco, 1997.

³ *Ткачева А.А.* «Новые религии» Востока. Институт востоковедения АН СССР. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991; *Игнатович А.Н., Светлов Г.Е.* Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. М.: Мысль, 1989; *Арутюнов С.А., Светлов Г.Е.* Старые и новые боги Японии. М.: Наука, 1968;

⁴ *Swanson P. L., Hubbard J.* Pruning the Bodhi Tree. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997; *James S. M.* Critical Buddhism: engaging with modern Japanese Buddhist thought. Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2011; *Williams P.* Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies. Vol. VIII: Buddhism in China, East Asia, and Japan. London, New York: Routledge, 2005; *Reader I.* Religion in contemporary Japan. London: MacMillan Press, Hampshire, 1991; *Dessi U.* The Social Dimension of Shin Buddhism. Leiden; Boston: Brill, 2010; *Thelle N. R.* Buddhism and Christianity in Japan. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987; *White J.* The Sokagakkai and Mass Society. Stanford: Stanford University Press, 1970; *Covell St. G.* Japanese Temple Buddhism: Worldliness in a Religion of Renunciation. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005;

изданиях - в статьях Ричарда Пэйна, Аки Ямагути, Торсэна Боц-Борнштейна, Нила МакМюллена, Жаклин Стоун, Вин Чек Чана, Исикава Рикидзан⁵. Из отечественных исследователей необходимо отметить труды Н.Н. Трубниковой и Е.А. Торчинова⁶.

Verdu A. The philosophy of Buddhism. Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1981; *Kisala R. J., Mullins M. R.* Religion and Social Crisis in Japan: Understanding Japanese Society through the Aum Affair. New York: Palgrave; Hampshire, 2001.

⁵ *Payne R. K.* Pure Land or Pure Mind: Locus of Awakening and American Popular Religious Culture // *Journal of Global Buddhism*. 2015. Vol. 16; *Yamaguchi A.* Religious Universalism in Modern Japan: Unitarians as Mediators Between Intellectuals and the West // *Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 32/2 (2005); *Botz-Bornstein T.* Philosophical conceptions of cultural space in Russia and Japan: comparing Nishida Kitarō and Semën Frank // *Environment and Planning D: Society and Space*. 2008. vol. 26. P. 842-859; *McMullin N.* Historical and Historiographical Issues In the Study of Pre-Modern Japanese Religions // *Japanese Journal of Religious Studies*, Nanzan Institute for Religion and Culture, issue16/1. 1989. P. 3-40; *Stone, J.* Some Reflections on Critical Buddhism // *Japanese Journal of Religious Studies*, Nanzan Institute for Religion and Culture, Vol. 26; *Wing-Cheuk Chan.* Two dogmas of Critical Buddhism // *Journal of chinese philosophy*. 2010. Vol. 37. P. 276-294; *Ishikawa R.* The Social Response of Buddhists to the Modernization of Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*, 1998 vol. 25(1-2). P. 87-115.

⁶ *Трубникова Н.Н., Бачурин А.С.* История религий Японии. М.: Наталис, 2009; *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000; *Торчинов Е.А.* Хайдеггер и традиционалистская мысль Китая XX века // *Хайдеггер и восточная философия: поиск взаимодополнительности культур*. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 89-114.

Глава 1. Трансформация буддизма в довоенной Японии

Вступив в новую эру с «открытием» страны Западу в 50 годах XIX века, новое японское правительство во главе с императором столкнулось с необходимостью модернизации всех сфер общественной жизни. «Просвещенное правление» императора Мэйдзи, не было для Японии в полном смысле ответом на вызовы времени и технический прогресс, как это было на Западе, а выступало, скорее, как реакция на насущную необходимость стать цивилизованной по европейским нормам страной.

Можно сказать, что с провозглашением видным политическим деятелем периода Эдо Сакума Сё:дзан (1811 – 1864) доктрины «Восточные идеалы – Западные технологии» (яп. *то:ё: до:току сэйё: гакугэй*, 東洋道德西洋学芸) начался стремительный процесс «вестернизации» Японии⁷. В частности, выдающийся мыслитель и общественный деятель Фукуздава Юкити (1835 – 1901) утверждал, что Япония находится на «полуцивилизованном» уровне и должна догнать Запад⁸. Страну угнетали неравноправные договоры, в связи с чем была запущена кампания, спонсируемая правительством под девизом «Цивилизация и просвещение» (яп. *буммэй кайка*, 文明開化). Однако цивилизационное отставание Японии от западных стран заключалось не только в отсталости научных знаний и бремени неравноправных договоров, необходимость перемен явственно ощущалась и в социальной, и в духовной сферах. Забегая вперед, можно сказать, что анти-буддийское движение времен революции Мэйдзи привнесло в японский буддизм идею насущной необходимости модернизации.

⁷ Shields Mark J. Critical Buddhism: engaging with modern Japanese Buddhist thought. Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2011. P. 31.

⁸ Davis W. B. Japanese Religion and Society: Paradigms and Structure. New York: State University of New York Press, 1992. P. 164.

1.1. Положение буддийской церкви к началу эпохи Мэйдзи

На рубеже бакумацу и эры Мэйдзи буддийское учение и сам институт буддийской церкви стали объектом всесторонней критики. Наиболее емкое описание сложившейся ситуации мы находим в труде Винстона Дэвиса «Религия и Общество в Японии»: «Буддизм воспринимался как бесполезная, «потутсторонняя» религия, оплот суеверий, разврата и тунеядства. Священники подвергались нападкам за паразитическое существование за счет бедных и доверчивых [прихожан], особенно в неурожайные годы конца периода Токугава. Если кто-то проводит все свое время в медитации и чтении [мантры] Нэмбуцу, кто же будет возделывать почву, писать книги, платить налоги и совершать добрые дела? ... Уже в эру Мэйдзи такие мыслители, как Кадзутани Юкита и Иноуэ Тэцудзиро критиковали присущий буддизму принцип пассивного созерцания. Приверженцы конфуцианства указывали на очевидную асоциальность этики буддийского учения... Христиане указывали на несоблюдение буддийским духовенством запрета на употребление алкоголя. Синтоистское духовенство критиковало буддизм как «чуждую» религию. Ультранационалистам претил буддийский пацифизм»⁹.

Однако наибольшей угрозой буддийской церкви Японии стала антибуддийская политика, проводимая молодым правительством Мэйдзи. За долгую историю сосуществования буддизма и синто на японских островах, церковные институты двух религий тесно переплелись, однако в религиозной системе того времени, равно как и в общественном сознании, буддизм воспринимался как, в первую очередь, религия бакуфу, в связи с чем правительством были предприняты попытки отделить буддизм от синто, которое, в свою очередь было провозглашено государственной религией. Отголоски антибуддийских настроений в среде японской интеллигенции прослеживаются еще с XVII века, когда даймё княжества Мито Токугава Мицукуни (1628 - 1700) и

⁹ Davis W. B. Japanese Religion and Society: Paradigms and Structure. New York: State University of New York Press, 1992. P. 160.

его соратники формулируют постулаты Митогаку (яп. 水戸学)- с критикой сёгуната и идеями незыблемости власти императора, основанной на синто, где также говорится о буддизме как об иноземной религии. Можно говорить о том, что идеология Мито выступила в качестве модели для антибуддийских мер начала Мэйдзи, выстроила для этого идеологическую парадигму¹⁰.

Синтоистским духовенством был выдвинут девиз «Запретить буддизм и уничтожить Шакьямуни» (яп. *хайбуцу кисяку*, 廃仏毀釈)¹¹, поддержанный всеми слоями населения, под которым начались гонения на буддийскую церковь. С начала 70-х годов XIX века был предпринят ряд мер, направленных на ослабление буддийской церкви. По данным исследователей, в период с 1871 по 1875 годы число буддийских храмов с 465,049 сократилось до 71,962, а число монахов – с 75,925 в 1872 году до 19,490 в 1876¹². По эдикту 1871 года земля, закрепленная за буддийскими храмами, была конфискована. Немаловажен и тот факт, что, согласно постановлениям правительства от 1871 года, упразднялась система приписки населения к храмам, что лишало их функции государственного учета и надзора.¹³ Буддийское духовенство подвергалось гонениям, и подчас вынуждено было само участвовать в разрушении храмов.

28 марта 1868 года правительство Мэйдзи издает «Эдикт о размежевании Kami и Будд» (яп. *синбуцу хандзэн рэй*, 神仏判然令), после чего начинается короткий, но разрушительный период антибуддийских движений. С целью усилить влияние государственного синто, основывается организация *Дайкё:ин* (яп. 大教院), целью которой была пропаганда веры в императора и любви к Японии, при поддержке таких слоганов, как *кэйсин айкоку* (敬神愛国) и *ко:дзё:*

¹⁰ Snodgrass J. Presenting Japanese Buddhism to the West. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003. P. 117.

¹¹ Thelle N. R. Buddhism and Christianity in Japan. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. P. 22.

¹² Davis W. B. Japanese Religion and Society: Paradigms and Structure. New York: State University of New York Press, 1992. P. 161.

¹³ Буддизм в Японии /Под ред. Т.П. Григорьевой. М.: Наука, 1993. С. 304.

хо:таи тё:си дзюнсю (皇上奉截朝旨遵寸)¹⁴. Буддизм, таким образом, на долгий период времени остался без поддержки со стороны имперского правительства.. Несмотря на то, что правительство не санкционировало никаких силовых мер в отношении храмов, в провинциях, где антибуддийские настроения были сильны, зафиксированы многочисленные факты атак на буддийские храмы. «Буддийская церковь вошла в эру Мэйдзи разоренной гонениями, конфискацией имущества, лишенной патронажа со стороны власти, вынужденной избавиться от большей части своих служителей и оторванной от государства впервые за тысячу лет»¹⁵.

Говоря о разрыве государства и буддийской церкви (яп. *симбуцу бунри*, 神仏分離), необходимо вспомнить, какие отношения связывали государство и церковь. С VIII века, когда указом императора Сё:му был основан Тодайдзи, началось спонсируемое государством распространение сети храмов (яп. *кокубундзи*, 国分寺). В них читались сутры для защиты государства, на храмы возлагались судебские функции. Во времена сёгуната Токугава храмы исполняли функции учета населения путем переписи - данная система получила название *данка* (яп. 檀家)¹⁶. Как было отмечено выше, синкретизм буддизма и синто выражался также в том, что зачастую настоятелем синтоистского святилища был главный буддийский монах буддийского храма на той же территории, а в самом синтоистском святилище не редкостью было увидеть статую Будды.

С эдиктом о размежевании церквей и стремлением государства сделать Синто государственной религией, фигуры Будды и буддийская атрибутика в целом стала исчезать из синтоистских храмов. Институт *данка* был упразднен в 1871 году, равно как и дотации монахам со стороны государства. Отныне монахи вынуждены были существовать на подаяния последователей той или иной школы. Похороны в императорском дворце, проводившиеся по буддийской традиции,

¹⁴ *Ishikawa R.* The Social Response of Buddhists to the Modernization of Japan // Japanese Journal of Religious Studies, Nanzan Institute for Religion and Culture. 1998. Vol. 25(1-2). P. 87-115.

¹⁵ *Snodgrass J.* Presenting Japanese Buddhism to the West. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003. P. 117

¹⁶ *Matsumoto Kenji.* A History of Japanese Buddhism. Kent: Global Oriental, 2007. P. 225.

также были запрещены.¹⁷

Период антибуддийских мер 1868 - 1873 годов не уничтожил буддийскую церковь, однако принимающий все большие масштабы национализм оказывал давление на буддийские школы, главным образом, в виде тезисов о «чуждости» Учения Японии. Начиная с 1870-х годов главной задачей как традиционного – «храмового» - буддизма, так и просвещенных японских мыслителей, идеологов «нового буддизма», а затем и новых церковных деноминаций, получивших название «новых религий», стал поиск компромисса между Дхармой и доктриной *кокутай* (яп. 国体), национализмом, а затем милитаризмом, и сохранением «чистоты учения».

В 1872 году храмы Хигаси Хонгандзи и Ниси Хонгандзи в составе миссии Ивакура направили пятерых монахов в Европу с целью сбора и анализа информации относительно религиозной обстановки на Западе¹⁸. Буддийская миссия храмов Хонгандзи в лице монахов столкнулась, среди прочего, с зарождавшейся в Европе буддологией, в частности известно, что монах храма Хигаси Хонгандзи Нарусима Рю:хоку во время пребывания во Франции в 1873 году встречался с этнологом и японоведом Леоном дэ Рони¹⁹. Научный подход к изучению религиозно-философских учений, характерный для западной мысли, стал для японских клириков в определенном смысле откровением. Некоторые исследователи полагают, что посольство Ивакура, отправленное в Европу в 1872 году, тесно сотрудничало с монахами обоих храмов Хонгандзи в рамках общей миссии по изучению Запада²⁰.

В скором времени под эгидой первого посла Японии в США Мори Аринори было основано общество *Мэйрокуся* («Общество шестого года Мэйдзи», яп. 明六社), в рамках которого издавался журнал *Мэйроку дзасси* (яп. 明六雜誌), рупор японского Просвещения. В то же время пробуддийской интеллигенцией был

¹⁷ Matsumoto Kenji. A History of Japanese Buddhism. Kent: Global Oriental, 2007. P. 226.

¹⁸ Makoto Hayashi, Eiichi Ōtani, Swanson, Paul L. Modern Buddhism in Japan. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014, P. 18.

¹⁹ Ibid, P. 20.

²⁰ Ibid, P. 21

основан первый специализированный журнал *Хо:си Сё:дан* (яп. 報四叢談), тем самым была постулирована готовность буддийской общины вступить в дебаты относительно будущего Японии.

Во многом целью миссий храмов Хонгандзи было не столько изучение христианства, сколько осмысление его вклада в дело становления европейской цивилизации с целью дальнейшего внесения ее идей на почву японского буддизма. Стоит отметить, что некоторые буддийские клирики вошли в число западных ученых, в частности, Такакусу Дзюндзиро: (1866 – 1945) получил степень доктора наук²¹. Западные исследования, посвященные буддизму, также активно изучались монахами – так, к примеру, «*Journal of the Pali text Society*» выписывали в Хонгандзи, часть идей заимствовалось и распространялось далее через *Хансэй Дзасси* (яп. 反省会雑誌, осн. 1887).

Японское «просвещение» по многим параметрам отличалось от схожего периода Западной истории по многим объективным причинам. Во-первых, следуя политике Кокутай, правительство Мэйдзи стремилось к тотальному идеологическому контролю, что шло вразрез с западными ценностями. Ярким примером служит принятый в 1890 году Эдикт об образовании (яп. *кё:ику ни кан суру тёкуго*, 教育に関する勅語), в котором закреплялись постулаты о воспитании учеников школ в духе почтения Императору и любви к нации. Также, в отличие от Запада, где в процесс модернизации были в основном вовлечены философы и ученые, в Японии вовлекались все влиятельные социально-активные группы, в том числе буддийское духовенство.

Для молодого правительства Мэйдзи, как и для буддийского духовенства того времени, угроза распространения христианства была одной из первостепенных проблем: курс на модернизацию, «открытие» страны и последовавший за этим событием поток новых для Японии философских, религиозных и общественных идей Запада более чем располагал к укреплению позиций христианства на японских островах. Отношение правящих кругов

²¹ Snodgrass J. Presenting Japanese Buddhism to the West. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003. P. 119.

Японии к христианству не было однозначным: некоторые рассматривали его как один из факторов, поставивших западные страны на путь модернизации, для других христианство выступало «неизбежным злом», который необходимо было учитывать при контактах с Западом²².

В то время, когда институт буддийской церкви переживал труднейшие времена, христианство укрепляло свои позиции на японских островах. До первых буддийских мыслителей Нового времени буддизм оставался в тени Государственного синто, воспринимался элитой как пережиток прошлого, оплот суеверий и мифов. Журнал *Мэйкё Синси* (яп. 明教新誌) таким образом описывал состояние буддизма в Японии в 1881 году: «Школа Тэндай осталась без наставника. Сингон - ни последователей, ни денег. Дзэн - его время прошло, он как мертвый плод на ветке... Нитирэн сю - неизменная, гордая, как камень»²³. От буддизма отвернулся даже его бывший приверженец Фукудзава Юкити, который и прежде видел в нем лишь союзника в борьбе за единение нации.

Для буддийских кругов Японии описываемого периода христианство выступало в первую как еретическое учение, впрочем, такое отношение к «варварской религии» сохранялось со времен начала правления сёгуната Токугава и закрытия страны. Однако ощутимую угрозу буддизму христианство несло как потенциальный противник в борьбе за религиозное господство на японских островах: в условиях конфронтации с зарождающимся «Государственным синто» (яп. *кокка синто*., 国家神道), с опорой на господствующую идеологию и направленного в первую очередь на укрепление в общественном сознании японского народа образа императора как «живого Ками», позиции буддийской церкви в деле дальнейшего становления оставались весьма шаткими. Таким образом, для укрепления своих позиций и противостоянию христианству буддизму требовалась поддержка со стороны государства.

В 1870-1880 годах в среде просвещенных интеллектуалов новой Японии зарождается интеллектуальный буддизм – на первый план выходит философская

²² Thelle N. R. Buddhism and Christianity in Japan. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987 P. 14.

²³ Ibid, P. 57.

составляющая Учения, переосмысление сложившихся догматов японского буддизма и критика «традиционных» школ. Большинство исследователей японского буддизма в своих трудах отмечают²⁴, что на заре эпох Мэйдзи буддизм не играл ведущей роли в процессе модернизации Японии - для буддийского духовенства важнее всего было сохранить шаткие на тот момент позиции института буддийской церкви в тогдашнем социуме, и до определенной степени «модернизировать» его. Собственно, именно с этого времени мы можем говорить о зарождении «нового буддизма» (яп. *син буккё*:, 新仏教). Модернизация буддизма началась «сверху» - с переосмысления интеллектуальной элитой его роли в японской культуре эпохи Мэйдзи.

В середине 1874 года в противовес просветительскому журналу Мэйроку Дзасси, издаваемому обществом Мэйрокуся, был основан журнал *Хо:си сёдан*, основной идеей статей в котором было укрепление позиций буддизма в новой Японии. Два вышеуказанных издания стали полем идеологической борьбы выдающихся японских мыслителей того времени, таких, как Ниси Аманэ (1829 – 1897), Цуда Мамити (1829 - 1903) и представителей буддийской религиозно-философской мысли, таких, как Симадзи Мокураи (1838 – 1911) и других. На страницах журналов поднимались такие новые для философской мысли Японии вопросы, как «что есть религия и религиозная свобода», место религии в социально-культурном пространстве Японии и вопрос о «национальной религии».

Со снятием запрета на христианство и распространением западных научных подходов, в частности, в вопросах, касающихся философии религии, возникла необходимость в разработке академического подхода к изучению сложившихся в Японии религиозных институтов. Одновременно «учителями» и идеологическими оппонентами прогрессивных японских мыслителей тех лет выступает христианское богословие и западная философия. Что немаловажно, доктрина христианского учения не подвергалось критике в *Мэйроку дзасси*. Тем не менее, авторами журнала *Хо:син сё:дан* христианство воспринималось как прямая угроза

²⁴ Ugo Dessi, Winston Davis, Ian Reader и другие.

государственному синто, ввиду четких, в отличие от исконно японской религии, доктринальных установок²⁵.

Исследователи отмечают, что синтоизм в чистом виде не мог более восприниматься просвещенной элитой японского общества как религия в свете новых идей, пришедших с Запада. Так, Симадзи Мокураи в одной из своих работ «Критика трех доктринальных стандартов» 1872 года писал, в частности: «Синто, ограниченное Японией, не имело ни основателя, ни писания, и не выполняло ни одного условия для того, чтобы называться религией»²⁶. Христианская доктрина, в свою очередь, подавалась в качестве набора идеологических и фактологических нестыковок, догадок, в противовес выверенному и логичному буддийскому Учению. В частности, христианство преподносилось в качестве едва ли не набора суеверий, отмечаемых буддизмом. С позиции большинства мыслителей раннего Мэйдзи, буддизм мыслился как наиболее логичная и соответствующая западным религиозно-философским исканиям того времени религиозная доктрина, в частности буддийский атомизм выставлялся предтечей атомарной теории. Сюнтай прокламировал вред христианства как абсурдного учения, способного лишь к еще большему смущению умов Японии, едва открывшей для себя Запад и вставшей на путь модернизации.

К началу 1880-х годов ведущие мыслители от полемики на страницах журналов переходят к написанию обширных научных трудов, посвященных социально-политическим и религиозным вопросам, актуальным для Японии в описываемый период.

Фукудзава Юкити в своем труде «О странах мира» приводит множество различных фактов относительно культурной, научной и промышленной деятельности разных стран, оставляя вопрос религиозности Запада открытым²⁷. Однако данный пробел своим трудом «Исследование Религий в странах Европы и Америки» (яп. *о:бэй каккоку сю:кё: рьякурэй*, 歐米各国宗教略例) заполнил

²⁵ Makoto Hayashi, Eiichi Ōtani, Swanson Paul L. Modern Buddhism in Japan. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014. P. 30.

²⁶ Ibid, P. 34.

²⁷ Makoto H., Eiichi Ō., Swanson P. L. Modern Buddhism in Japan. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014. P. 41.

Симадзи Мокурай. Приводя множество статистических данных касательно религиозной обстановки на Западе, он не дает своей оценки происходящим событиям и оставляет вопрос «какая религия больше всего подойдет Японии» без ответа²⁸.

Что касается взглядов мыслителей на институт государственного синто, то вопрос критики в отношении данного религиозного института со стороны буддийских мыслителей того времени отпадал ввиду поддержки последнего правительством и проведения государством антибуддийской политики, в частности. Таким образом, любые резкие выступления с критикой в адрес государственного синто были бы резко пресечены с последующим закрытием оппозиционных власти изданий. Оттого вся критика буддистов того времени обрушилась на христианство как на «внешнего врага». Стоит добавить, что, согласно исследователям работ Сюнтай и Мокурай, мыслители выступали за невмешательство государства в дела религиозных организаций. Это объяснялось желанием «защитить» буддизм от дальнейшего вмешательства со стороны правительственных кругов, а также минимизировать влияние христианства²⁹.

Необходимость реформ буддийской церкви и буддийского учения в целом в реалиях новой эпохи отчетливо осознавалось новой интеллигенцией, успевшей к началу 80-х годов XIX века приобщиться в полной мере к западной науке. В частности, одним из идеологов «нового буддизма» стал Иноуэ Энрё:, философ и сооснователь университета Тоё:. В своем труде «Введение в буддийский дискурс» (яп. *буккё: кацурон дзёрон*, 仏教活論序論) Иноуэ переосмысливает буддийскую доктрину с позиции западных культурно-религиозных ценностей, выводя на первый план необходимость усиления социальной роли буддизма, утраченной им во времена *хайбуцу кисяку*³⁰.

Одним из идеологов «нового буддизма» наряду с Иноуэ был Наканиси Усиро (1859 – 1930), журналист, выпустивший в 1880-1890 годах ряд работ,

²⁸ Makoto H., Eiichi Ō., Swanson P. L. Modern Buddhism in Japan. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014. P. 40.

²⁹ Ibid, P. 47.

³⁰ Ibid., P. 61.

посвященных обоснованию теории Нового Буддизма. Первой работой, где автор постулирует свои взгляды на состояние буддизма в Японии и формулирует концепцию «нового буддизма», стала публикация *сю:кё: какумэйрон* («переворот в буддизме», яп. 宗教革命論, 1889 год). В своей работе Наканиси сравнивает христианство и буддизм и называет последний «религией нового мира», а христианство, в свою очередь, «архаичной религией» ввиду того факта, что базисом христианского вероучения выступает монотеизм - промежуточное звено, по мнению автора, от политеизма к пантеизму, на базе которого зиждится буддизм³¹.

Буддизм же выступает как религиозная доктрина, открытая для реформ, «новый буддизм», в отличие от «старого», в числе прочих преимуществ прогрессивен и социально ориентирован. В следующей работе под названием «*Син буккё:рон*» («рассуждения о новом буддизме», яп. 新仏教論), Наканиси формулирует три задачи, стоящие перед современной буддийской церковью: критический анализ основных мировых религиозных учений, основание новой школы, необремененной постулатами старых доктрин, необходимость в модернизации методов привлечения новых последователей³².

К середине 1880-х годов реформаторское течение зарождается и в среде буддийского священства. Пионерами в данном смысле выступили монахи Сяку Унсё: (1827 – 1909) и Фукуда Гё:кай (1809 – 1888) с доктриной *буппо: кокуэки* (仏法国家益) - буддизм «морально защищает нацию, в ответ государство защищает буддизм, который должен стать государственной религией»³³. Исследователь японского буддизма Винстон Дэвис указывает, что стратегия реформации буддийской церкви, предложенная Сяку и Фукуда, зиждилась на двух тактиках: с одной стороны, широкая кампания за реформу Дхармы и возврат к исконным буддийским постулатам, с другой стороны – «обновление» религиозных практик,

Makoto H., Eiichi Ō., Swanson P. L. Modern Buddhism in Japan. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014. P. 56.

³² Ibid, P. 58.

³³ Davis W. B. Japanese Religion and Society: Paradigms and Structure. New York: State University of New York Press, 1992. P. 162

архаичных в условиях модернизации³⁴.

Можно сказать, что реформаторский пыл буддийского монашества заканчивался там, где начинались интересы государства. Сяку и Фукуда были в большей мере консерваторами, нежели реформаторами, к примеру, они выступали за запрет на паломничество женщин в монастыри и отказывались вести любой диалог с христианской церковью. Исходя из этого, просвещенные мыслители со скепсисом отнеслись к высказанным Фукуда и Сяку идеям, считая их скорее «защитниками», нежели реформаторами учения. Тем не менее, нельзя недооценивать вклад Фукуда и Сяку в дело дальнейшей трансформации буддийской религиозно-философской мысли, прежде всего, по причине их стремления к превращению буддизма из застывшего во времени клерикального течения в моральное учения национального масштаба.

С работ Симадзи Мокураи, Иноуэ Энрё, Исикава Сюнтай и других мыслителей конца XIX века начинается так называемая эра Просвещенного буддизма. Основной задачей своей деятельности интеллектуалы видели соотнесение современных им западных философских идей и Дхармы. Осуждали коррумпированность духовенства и поддержку им таких феодальных законов, как сэппуку, совместное принятие ванн мужчинами и женщинами - всего того, что выглядело дико с позиции Запада. В определенной степени данное религиозно-философское движение можно отнести к предвестникам Критического Буддизма конца XX века, с той лишь разницей, что объектом критики выступал институт буддийской церкви, а в гораздо меньшей степени – доктрина Учения³⁵. Идеологами «нового буддизма» четко осознавалась необходимость трансформации института буддийской церкви в свете всесторонней модернизации и приобщения к западным ценностям.

³⁴ Davis W. B. Japanese Religion and Society: Paradigms and Structure. New York: State University of New York Press, 1992. P. 162-164.

³⁵ Ibid, P. 163.

1.2. Новый Буддизм

Исследователи истории японского буддизма отмечают «одну общую тенденцию» со времен революции 1867 - 1868 годов - «начавшееся движение по пути обновления, приспособления к меняющимся условиям действительности. Важнейшей особенностью этого процесса является то, что наиболее существенные изменения происходили и происходят по сей день преимущественно не в рамках традиционных буддийских школ (хотя определенную модернизацию их отрицать нельзя), а в форме новых религиозных движений»³⁶.

К началу 1880-х в ответ на социальные сдвиги и реформы, проводимые правительством Мэйдзи, сформировался Новый буддизм. Новый буддизм являл собой внеинституциональное объединение, религиозно-философское учение без напластований мифологии, народных верований и ритуалов, без привязки к той или иной школе - своего рода отражение западной материалистической философии и протестантизма, чьи идеи были привнесены на японскую землю новым поколением японской интеллигенции.

Стремление сделать буддизм одним из базисов национальной идеи укрепилось после провала пересмотра «неравноправных договоров» 1888 года. Ведущими мыслителями, в числе которых были активисты Нового буддизма Симадзи Мокураи и Иноуэ Энрё:, было создано общество *Сэйкё:ся* (яп. 政教社) со своим печатным органом – журналом *Дайдо: синпо:* (яп. 大同新報), основной доктриной которого была выработка нового идеологического курса с основой на сохранение исконно японских ценностей, а не слепого заимствования западных идей в стремлении догнать развитые страны³⁷.

Члены *Сэйкё:ся* занимались поиском исконно японских ценностей, которые были бы признаны мировым сообществом и могли бы наравне с западной философией привнести что-то новое в глобальную идеологическую картину.

³⁶ Буддизм в Японии / Под ред. Т.П. Григорьевой. М.: Наука, 1993. С. 303.

³⁷ Snodgrass J. Presenting Japanese Buddhism to the West. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003. P. 131.

Следуя поставленной задаче, члены общества создали в скором времени организацию *Сонно: хо:буцу дайдо:дан* («Великое общество почтения императору и поклонения Будде», яп. 尊王奉仏大同団), в программе которой говорилось следующее: «Путем продвижения наших представителей в парламент, городские и местные управы... мы обязуемся избавиться от тех, кто недостаточно лоялен Императору и Будде»³⁸. Целью данной организации было вовлечение в политику широкого круга последователей буддизма, а также самих монахов. Будучи не в состоянии вести идеологический спор с Государственным Синто, буддийская интеллигенция обрушилась с критикой на христианство.

В 1900 году сторонники радикальных реформ буддийской церкви основывают журнал *Син Буккё* (яп. 新仏教), выступающий в качестве печатного органа «Ассоциации Нового Буддизма» (яп. *Синбуккё: до:синкай*, 新仏教同心会). Среди авторов данного издания особо выделялся Фурукава Ро:сэн (1871 – 1899). При поддержке Симадзи Мокурай в 1889 году в Токио Фурукава основывает Общество молодых Буддистов, просуществовавшее, впрочем, недолго. После окончания Императорского Университета Токио в 1892 году он же основывает Токийское Общество Молодых Буддистов. В декабре 1893 года совместно с рядом молодых мыслителей Фурукава основывает *Кэишikai* («Общество основ», яп. 経緯会)³⁹ с целью «изучения основных проблем науки и религии, очищения знаний и воспитания морали»⁴⁰.

Вскоре Фурукава становится редактором рупора нового буддизма - журнала *Буккё*: (яп. 仏教). В преддверии своего назначения Фурукава издает знаковую для истории становления Нового буддизма работу «Входя в эру скептицизма» (яп. *кайги дзидай ни ирэри*, 懷疑時代に入れり). В ней Фурукава делит развитие философской мысли на три стадии: «необоснованного догматизма»,

³⁸ Snodgrass J. Presenting Japanese Buddhism to the West. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003. P. 132.

³⁹ Davis W. B. Japanese Religion and Society: Paradigms and Structure. New York: State University of New York Press, 1992. P. 167.

⁴⁰ Makoto Hayashi, Eiichi Ōotani, Swanson, Paul L. Modern Buddhism in Japan. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014. P. 69

«скептицизма» и «критики»⁴¹. Христианство уже перешло в эру критицизма, тогда как буддизм еще только входил в эру скептицизма. Фурукава призывал всех, кто относил себя к буддистам, «критически взглянуть на массу доктрин буддизма, отделить то, что не лежит в основе учения, и, взяв то, что есть суть учения, возродить истинную веру»⁴². Тем самым он продолжает дело патриархов реформации буддизма, углубляясь в еще больший критицизм.

Соавтор Фурукава Сугимура Со:дзинкан (1872 – 1945) в феврале 1895 года публикует работу «Истинный путь Нового Буддизма», в которой постулирует необходимость отхода от писанных догматов как де-факто священных и означающих возврат к чистой вере⁴³. Продолжая линию Фурукава и Сугимура, Сакаи Ко:ё: (1871 – 1933), ставший позднее редактором журнала *Буккё*, пишет ряд статей, критикующих сам институт буддийской церкви за консерватизм и утрату философской составляющей учений. Сакаи провозглашает необходимость свободной критики учения с целью скинуть с него напластования предубеждений, накопившихся за века⁴⁴.

В 1899 году Сакаи Ко:ё:, Танака Дзироку и Сугимура Со:дзинкан основывают новое реформаторское общество *Буккё:сэйто: до:сикай* («Братство чистого буддизма», яп. 仏教正当同志会)⁴⁵. Новое религиозно-философское объединение выступает как реакция на инертность школ традиционного буддизма на социальные перемены. В основанном обществом журнале «Новый Буддизм» (*Син Буккё*) публикуется манифест, состоящий из шести пунктов с такими основополагающими установками, как: борьба за свободную критику (больше - за разбор) религий, борьба с религиозными предрассудками, отрицание необходимости сохранения старых религиозных институтов, отказ от государственной помощи и невмешательство государства в их дела

⁴¹ Davis W. B. *Japanese Religion and Society: Paradigms and Structure*. New York: State University of New York Press, 1992. P. 167.

⁴² Makoto Hayashi, Eiichi Ōtani, Swanson, Paul L. *Modern Buddhism in Japan*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014. P. 70.

⁴³ Ibid, P. 70-73.

⁴⁴ Ives, Christopher. *Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. P. 19.

⁴⁵ Harris I. *Buddhism and Politics in Twentieth Century Asia*. London; New York: Continuum, 1999. P. 108.

(независимость от властных структур). Первые два пункта их манифеста провозглашают «субъективность» веры, то есть несоотнесенность веры индивидуальной и веры во благо нации⁴⁶.

Стоит отметить, что до 1890-х годов, во времена, когда Наканиси сформулировал свои постулаты, «новый буддизм» был не более чем идеей, бесструктурным течением. Однако с ростом числа новых околобуддийских, главным образом, студенческих объединений, новые религиозно-философские идеи вкупе с их прогрессивным истолкованием начали воплощаться в жизнь. По большей части членами данных объединений были представители среднего класса и интеллигенции - журналисты, ученые, бизнесмены, но немало было и выходцев из церковных фамилий, то есть носителей традиций исконного японского «храмового» буддизма. Стоит также отметить, что на взгляды представителей «нового буддизма», помимо западной философии, повлияло унитарянство, распространившееся в Японии в 1880-х годах. Идеи пантеизма, присущие унитариянам, вкупе с духом критицизма, нашли свое отражение и у новых буддистов.

Основным отличием «нового буддизма» от «традиционного» становится принцип отхода от догматических установок классического буддизма, главным образом - «свободное толкование» доктрин: данный термин встречается в работах многих авторов *Син Буккё*. Свободное обсуждение становилось возможным благодаря развитию печатного дела и распространению журналов и книг, соответственно круг вовлеченных в религиозный дискурс читателей расширился и затронул практически все слои населения.

Тем не менее, «новый буддизм» так и остался элитарным, и к началу эпохи Тайсё: влияние его идеологов пошло на спад. Журнал *Син Буккё*: был закрыт в августе 1915 года, по большей части из-за утраты интереса к нему самими авторами. Однако традиции «новых буддистов» были продолжены в годы милитаризма основанным приверженцем Нитирэна, марксистом Сэноо Гиро:

⁴⁶ Makoto Hayashi, Eiichi Ōotani, Swanson, Paul L. Modern Buddhism in Japan. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014. P. 71.

(1890 – 1961) обществом *Синко буккё сэйэн до:мэй* («Молодежное общество за оживление буддизма» яп. 新興仏教青年同盟), существовавшем в 1931-1936 годах. В частности, общество пропагандировало ассимиляцию всех существующих сект в лоне буддизма и объединение всего духовенства под эгидой работы на пользу создания кооперативного капиталистического общества.

Можно подвести промежуточный итог, отметив, что движение «Нового буддизма», активность которого приходится на 1880-1910-е годы, было скорее интеллектуальным движением, участники которого развертывали свои идеи на страницах узкоспециализированных и так и не нашедших широкой аудитории журналов. Основными его положениями было очищение буддизма от клерикализма, унификация церкви и поддержка государственных реформ. Новые буддисты, тем не менее, были едва ли не единственной организацией, оказавшей какое бы то ни было сопротивление режиму. К примеру, они выразили открытый протест принятию «Закона номер один» 1909 года, запрещавшего «опасные мысли», выступали против русско-японской войны и движений марксистского толка, ввиду того, что, как было сказано выше, ядро данного общества составлял средний класс. В последующую эпоху милитаризма и вплоть до краха империи на первый план выходит «храмовый» буддизм, оправившийся от репрессий и периода застоя второй половины XIX века.

Позже, с началом военной экспансии в Корею в 1894 году, в рядах мыслителей того времени начинает формироваться националистическое движение. Видные общественные деятели Иноуэ Тэцудзиро и Кимура Такатаро, выдвигают термин *нихонсюги* («японизма»). Несмотря на то, что по существу своему буддизм не приемлет насилия, многие священнослужители выступили на стороне правительства в военные годы, в частности мастер Дзэн *Иида То:нин* (1863-1937) писал в 1934 году: «Имперский ветер и солнце Будды не дуалистичны (едины)»⁴⁷.

В годы японского милитаризма именно из института буддийской церкви

⁴⁷ Цит. По: *Shields Mark J. Critical Buddhism: engaging with modern Japanese Buddhist thought*. Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2011. P. 31.

вышли такие слоганы, как «синдзоку нитай» (неразделимое повиновение институтам государства и церкви), «ко:дзэн кококу» («защищать страну, защищая Дзэн») и другие. В годы милитаризма японские священнослужители поддерживали правительственный курс не только словом, но и делом: часть пожертвований шла на строительство самолетов, монахи проводили пропагандистские занятия среди офицеров, собирали вещи для воинских частей, отправленных на фронт и т.д.

В 1880-х годах, с проникновением на японские острова идей марксизма, определенный интерес к ним возникает и в среде просвещенных мыслителей. Многими мыслителями того времени были отмечены многочисленные точки соприкосновения Учения и коммунистических догматов, что привело к синтезу марксистских и буддийских идей в будущем и нашло свое отражение в программах различных религиозно-философских организаций времен Тайсё. Уже в 1882 году Таруи Токити (1850 – 1922) основал Восточную социалистическую партию, в программной установке которой, в частности, говорилось, что «дети Будды... должны смотреть на других сострадательно»⁴⁸. Часть мыслителей высказывали идеи о сходстве махаянского принципа взаимопомощи с идеями социализма, другие же находили буддизм смесью социализма и конфуцианства. Некоторые представители Новых буддистов имели тесные связи с социалистами. Тем не менее, ввиду негативного отношения к социалистическим идеям в первую очередь со стороны правительства, риск выступать или публиковать работы социалистического содержания брали на себя лишь единицы религиозных активистов.

К примеру, Такаги Кэммё (1864 – 1914), монах школы Отани, был осужден пожизненно после публикации книги «Мой Социализм», в которой провозглашал Будду «социалистом духовного мира». Не менее интересен случай Утияма Гудо (1874 – 1911), монаха школы Сото, идеи которого являли собой смесь буддизма, социализма и анархизма. В своих высказываниях он отвергал божественное

⁴⁸ Davis W. B. Japanese Religion and Society: Paradigms and Structure. New York: State University of New York Press, 1992. P. 168.

происхождение императора как явственное заблуждение, подвергал сомнению налоговый институт и институт церкви. В 1911 году Утияма был казнен⁴⁹.

Таким образом, Новый буддизм, представлял собой «философскую, рационализированную, и социально-ориентированную интерпретацию буддизма, вытекающую из реструктуризации буддизма и его роли в японском обществе, ставшей необходимостью в связи с религиозной политикой раннего Мэйдзи»⁵⁰.

Новый буддизм – буддизм обновленной Японии, в которой Запад выступал и как модель, и как мерило модернизации. Нельзя говорить об «обновлении» учения и института церкви, скорее о реформации. Как уже было отмечено, с поддержкой правительством синто в качестве государственной, а также, что немаловажно, *исконно японской* религии, широкими общественными кругами буддизм воспринимался как привнесенное извне, «нечистое» учение. Несомненно, реформы 1867-1872 годов, приведшие к силовому размежеванию буддизма и синто в Японии, явили собой импульс к коренной переориентации догматики буддийского учения. После событий 1867 - 1868 годов, когда правительством был взят курс на превращение синто в государственную религию, позиции буддизма были сильно подорваны. Так, в марте 1868 года был издан указ о разделении синто и буддизма, по которому буддийским священникам (*сясо* и *бэтто*) запрещалось отправлять обряды в синтоистских святилищах. Земельные владения храмов в 1871 году были конфискованы, а система приписки населения к храмам отменена.

Авторы исследования «Буддизм в Японии» приводят следующие факты: «В Нара были разрушены несколько древних буддийских храмов. Из всего громадного комплекса храмов Кофукудзи уцелела лишь пятиэтажная пагода. ... В Тояма после насильственного слияния свыше 370 буддийских храмов их осталось только восемь. Власти Мацумото взяли курс на ликвидацию всех буддийских

⁴⁹ Davis W. B. Japanese Religion and Society: Paradigms and Structure. New York: State University of New York Press, 1992. P. 170.

⁵⁰ Snodgrass J. Presenting Japanese Buddhism to the West. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003. P. 115.

храмов»⁵¹.

Во многом становление нового буддизма проходило через призму реинтерпретации западных идей и переосмысления христианских ценностей, привнесенных «молодой интеллигенцией», выросшей уже на западных ценностях. В частности, Д.Т. Судзуки и Нацумэ Со:сэки обучались в храме Энгакудзи (яп. 円覚寺). Ооути Сэйран давал публичные лекции. Интеллектуалы нуждались в философском буддизме, тогда как простые люди нуждались в «социальном буддизме», и за основу деятельности новых религиозных организаций, как впоследствии - и самой традиционной буддийской церкви, была взята христианская модель⁵² с ее миссионерством. Создавались молодежные буддийские организации, такие, как *Дайнихон буккё сэйэнкай* (яп. 大日本仏教青年会) (1894 год). Реформации подвергся и церемониал – Симадзи Мокурай провел первую свадебную буддийскую церемонию в западном стиле в 1892 году⁵³. Молодые новобуддисты также рассчитывали на представительство в правительстве – так, к примеру, Иноуэ Энрё баллотировался в парламент с целью представлять в нем интересы буддийских общин.

С принятием конституции 1889 года правительство Мэйдзи фактически уравнило в правах христианство и буддизм. Можно говорить о начавшейся «битве за умы» молодой интеллигенции со стороны приверженцев христианской и буддийской догматики. Битва эта развернулась на страницах вновь созданных печатных изданий – по данным, приводимым Юдифь Снотграсс, в 1891 году журнал «*Japan Weekly Mail*» привел сведения о 2,767 журналах религиозной направленности, 400 из которых были посвящены буддизму⁵⁴.

Религия становится идеологическим оружием, борьба за умы приобретает идеологический оттенок. В 1881 году ректор Токийского Университета Като: Хироюки, приглашает дзэнского священника Хара Тандзан (1819 – 1892)

⁵¹ *Буддизм в Японии* / Под ред. Т.П. Григорьевой. М.: Наука, 1993. С. 304.

⁵² *Snodgrass J. Presenting Japanese Buddhism to the West. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003. P. 127.*

⁵³ *Ibid, P. 127.*

⁵⁴ *Ibid, . 134.*

прочитать курс лекций о буддизме, тем самым создавая прецедент преподавания буддизма как академической дисциплины, в отрыве от ритуальной части – в философском дискурсе. Разворот к философскому аспекту буддизма проявился также в том, что видный мыслитель эры Мэйдзи, Иноуэ Энрё (1858 – 1919) отказался от сана священника и в дальнейшем именовал себя именно философом.

Об Иноуэ Энрё, как об идиологе Нового Буддизма, стоит сказать немного подробнее. Сын монаха Школы Дзёдосинсю, он по происхождению был «обречен» получить буддийское образование. Его обучение в Токийском Императорском Университете спонсировал храм Хигаси Хонгандзи⁵⁵. В университете он изучал философию под руководством американского профессора Эрнесто Феноллоса, привившего Иноуэ идеи Гегеля и Герберта Спенсера. В своем труде *Буккё: кацурон дзёрон* Иноуэ формулирует образ Нового буддиста: это образованный верующий человек, принимающий буддизм как философско-религиозное учение, критически относящийся к ритуально-мифологической его части⁵⁶.

В работе постулируется идея превосходства «чистого» буддийского учения над христианством и конфуцианством, сводящаяся к тому, что идеи современных Иноуэ западных философов были отражены в Учении тысячи лет назад, и что только в Японии остался истинный буддизм Махаяны. Свои идеи Иноуэ сформулировал в девизе «*гококу айри*» («защита нации и любовь к истине», яп. 護国愛理). В понимании Иноуэ, *гококу айри* есть синтез патриотизма и любви к истине в конфуцианском ключе. Под истиной Иноуэ понимал буддийское учение и выдвигал необходимость сосуществования государства и сангхи. В *Буккё кацурон дзёрон* Иноуэ приводит обзор современных ему философских идей, приходя к выводу, что западная философия есть философия крайностей, в которой не найти истины, тогда как Срединный Путь Шакьямуни и есть истина⁵⁷.

Японский буддизм, по мнению Иноуэ, представляет собой венец эволюции

⁵⁵ Snodgrass J. Presenting Japanese Buddhism to the West. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003. P. 137.

⁵⁶ Ibid, P. 141.

⁵⁷ Ibid, P. 142.

западной философии - буддизм философский, отвечающий нуждам современного мира. В учениях школ японского буддизма заключена вся истина мира, западная же философия, в свою очередь, пока еще не достигла уровня японской Махаяны. В пример Иноуэ приводит философию Гегеля и Школы Тэндай. Необходимый процесс саморазвития совершается, по Гегелю, в чистом или абсолютном разуме, вследствие чего разум оказывается единственным и действительно сущим, а все действительное необходимо разумным. Будда – «после обретения пробуждения пребывал в особой форме предельной сосредоточенности, трансе (*самадхи*) «морского отражения»⁵⁸». В этом состоянии сознание Будды, подобно морской глади во время штиля, отражало все объекты, и Будда увидел весь мир как абсолютное единство бесконечного ума.

Таким образом обосновывалось превосходство буддийской мысли над западной философией. Тем не менее, как подчеркивают исследователи творчества Иноуэ, философские воззрения западных мыслителей в работе представлены выборочно⁵⁹. Объединение нации во имя поиска истины в русле буддийского учения должно было, по мнению Иноуэ, стать защитой перед западным империализмом - публикация его работы пришлась на 1887 год, когда активно обсуждался вопрос пересмотра «неравноправных договоров». Говоря о неприятии христианства, Иноуэ вспоминает о длительной связи буддизма и японской культуры в целом – их взаимозависимости и неразделимости. Привнесение христианства в японскую традиционную культуру, по его словам, только разобщило нацию. Критике со стороны Иноуэ подвергается не само Учение - как таковое, но институт буддийской церкви, выродившийся в «отражение коррумпированных законов общества», особой критике подвергаются всесторонние мифологические напластования, ритуальная часть и эзотерика буддизма.

В своем труде Иноуэ заложил фундамент будущей националистической идеологии, ввергнувшей Японию в вооруженные конфликты - сначала с Кореей,

⁵⁸ Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. СПб: Петербургское востоковедение, 2002. С. 265.

⁵⁹ Snodgrass J. Presenting Japanese Buddhism to the West. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003. P. 141.

затем с Китаем, обернувшейся позднее оккупацией значительной части азиатского региона. Иноуэ вводит понятие «ответственности» Японии перед странами Азии как последнего оставшегося очага истинного буддизма Махаяны. Он пишет: «Только в Японии остались священные тексты и школы, равно как и люди, познавшие глубину Учения [Махаяны]. Если писания исчезнут, школы будут разрушены, в какой земле Буддизм возродится вновь? Потому главная задача сегодняшнего дня есть сохранение буддизма»⁶⁰.

Еще одним видным мыслителем рубежа XIX-XX веков был Киёдзава Манси (1863 – 1903), последователь школы Дзё:до: Синсю. Проживший короткую жизнь и умерший от туберкулеза в 1903 году, Киёдзава занимался синтезом идей Синрана и древнегреческого философа Эпиктета. Основной идеей его работ была выработка концепции вероцентричного буддизма. В отличие от Иноуэ, Киёдзава выступал за вероцентричный буддизм, не углубляясь в аспект истинности. Главной его заслугой считается популяризация «*Тан исё:*», трактата за авторством Синрана.

Киёдзава одним из первых поднял вопрос роли института веры в буддизме. Через веру в будду Амида, по Киёдзава, человек очищается от самости, творя добрые дела в Абсолют. Следуя махаянскому принципу сотворения добра во благо всех живущих, индивидуум через веру в Будду Амида вносит свой вклад в спасение всех живых существ.

В эпоху Мэйдзи трансформации подвергались не только доктрины Учения и институт церкви, но и подход к изучению источников буддийского знания: с распространением западных идей и научных методик, Япония открыла для себя санскритские первоисточники буддийских текстов. Ранее изучение сутр и священных текстов совершалось с помощью китайских переводов. Пионером нового, уже научного подхода к изучению буддийских первоисточников, стал Мураками Сэнсё: (1851 – 1929), профессор университета Токио, монах школы Дзё:до: синсю. В своих трудах *Букке то:ицу рон* («Унификация буддизма», яп. 仏

⁶⁰ Цит. По: *Snodgrass J. Presenting Japanese Buddhism to the West. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003. P. 150.*

教統一論) и *Дайдзё: буссэцу рон хихан* («Критика буддизма махаяны», яп. 大乘仏説論批判) Мураками критиковал имеющиеся на сегодняшний день сутры за мистицизм и отрыв от слов самого Будды, тогда как истинные идеи сохраняются в буддизме Хинаяны, в этой связи он выступал за слияние Махаяны и Хинаяны. Критика Махаяны обернулась для Мураками лишением его сана монаха.

Таким образом, в качестве вывода по данной главе, можно отметить, что интеллектуальное движение «нового буддизма», несомненно, оказало сильное влияние на трансформацию религиозной традиции Японии в последующие периоды. Идеи, высказанные мыслителями нового буддизма, были заимствованы и реинтерпретированы сторонниками милитаризма и, таким образом, выступали в определенной степени идеологическим обоснованием военной агрессии Японии в Азии. Принимая во внимание тот факт, что в период нарастания военной агрессии институт буддийской церкви выступал с поддержкой проводимой правительством милитаристской политики и строил свою деятельность в соответствии с главенствующей идеологией, что привело к трансформациям в самом институте церкви, можно говорить о глубоком влиянии идей «нового буддизма» на метаморфозы, происходившие в структуре буддийской церкви – как в институциональном, так и в доктринальном аспектах. Сформулированные «новыми буддистами» постулаты нашли свое отражение в концепции «критического буддизма», а также в философии Киотской школы, а многие положения описываемого интеллектуального движения, такие, как вопросы «чистоты Учения», места буддийской философии в общемировой системе философских практик, актуальны по сей день.

Глава 2. Трансформация буддийской церкви в эпоху милитаризма

1.1. Буддийская церковь и милитаризм

Реформаторские движения 1870-1900-х годов были по преимуществу элитарными, не имеющими непосредственной связи с институтом храмового буддизма. В рамках данной работы считаем необходимым обратить внимание также на процессы, происходившие в лоне буддийской церкви. К концу эры бакуфу храмы были выстроены по своеобразной иерархии - от местных к главному храму той или иной школы. В свою очередь, нередким была родовая связь настоятелей храмов и других представителей буддийской элиты с родовой знатью. Во многом такая система обуславливала тот факт, что в годы антибуддийских гонений все традиционные школы проявляли свое лояльное отношение к власти.

Первым ответом буддийской общины на угрозу самому существованию Дхармы на японской земле стало основание *Сонно хо:буцу дайдо:дан* (яп. 尊皇奉仏大同団) - Объединенного движения Почтения императору и поклонения Будде, цель которого сформулирована в девизе: «сохранить благосостояние императора и усилить буддизм»⁶¹. В 1869 году образуется Ассоциация буддийских школ (*Сёсю: каймэй*), основой деятельности которой выступало, в первую очередь, установление нового порядка отношений между государством и институтом буддийской церкви, а также переосмысление Дхармы в целях дальнейшей реорганизации института церкви в условиях модернизации.

В мае 1889 года тридцать шесть лидеров буддийских школ подписали петицию с просьбой об официальном признании буддийской церкви государством. Годом позже, на конференции в Токио, лидеры школ пришли к пониманию необходимости реформ, в частности в итоговом документе были изложены идеи превращения буддийской церкви в инструмент социальных реформ, главным образом - через поддержку образования и помощь бедным. В

⁶¹ Shields Mark J. Critical Buddhism: engaging with modern Japanese Buddhist thought. Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2011. P. 33.

храмах школ традиционного буддизма начинается подготовка буддийских миссионеров, в дальнейшем отправлявшихся в тюрьмы, школы и на фабрики, а также в новые японские колонии. В годы военной агрессии Японии на корейском полуострове и последовавшей вскоре русско-японской войны, буддийское духовенство в подавляющем большинстве выступает на стороне правительства. Так, открыто поддержала японо-китайскую войну школа Дзёдо Синсю, за что двумя годами после ее окончания ее наставник, Отани Козуи, был награжден императором, отметившим его помощь вооруженным силам Японии. Русско-японская война некоторыми буддистами, в том числе Иноуэ Энрё, воспринималась как крестовый поход против христианства, святая война, даже, в какой-то мере, проявление буддийского сострадания «покоренной варварами» Азии.

Однако не все буддисты поддерживали военные амбиции Японии. Монах школы Сото Утияма Гудо, в частности, написал антивоенное сочинение *«Тэйкоку гундзин дзаю но мэй»* (яп. 帝国軍人座右之銘), за что, вкупе с обвинениями в покушении на жизнь императора, был казнен в 1911 году⁶². Представитель «нового буддизма», Сакаино Ко:ё:, резко критиковал войну и предсказывал послевоенное разорение и распад общества на богатых и бедных.

С началом эпохи Мэйдзи религия превратилась в инструмент идеологической пропаганды, в системе которой главное место, без сомнения, было отведено Синто, именно оно выступало в качестве фундамента национальной самоидентичности. Образованное вскоре после революции Мэйдзи Министерство по делам религии сформулировало три постулата так называемого Великого Учения (яп. *Тайкё: 大教*): Уважение к богам и любовь к своей стране (*кэйсин айкоку*), Закон неба и путь человечества (*тэнри дзиндо:*), Покорность императору и повиновение суду (*ко:дзё: хо:тай*). Данные постулаты базировались

⁶² Ives C. Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. P. 24.

на конфуцианской морали, получившей внешнее выражение во вновь «ожившем», Государственном синто (яп. *кокка синто*)⁶³.

С целью распространения новой доктрины синтоистские священнослужители были наделены официальными государственными полномочиями, в качестве проповедников они выступали на публике, пропагандируя почтение императору и патриотизм. Официально «годом рождения» Государственного синто можно считать 1882-й, когда указом правительства Мэйдзи под таким названием оно было отделено от остальных тринадцати синтоистских деноминаций⁶⁴, официально признанных государством. Тем не менее, государство сознательно отказывалось признавать новую деноминацию в качестве религии, выставляя ее скорее как традиционный этос, своего рода национальную идею, ввиду того, что религия персональна, тогда как этос - един для всей нации.

В описываемый нами период институт буддийской церкви подвергался резкой критике - как со стороны проправительственных кругов, так и со стороны простого народа, с энтузиазмом подхватившего девиз «хайбуцу кисяку». В сложившихся условиях само существование буддийской церкви было под угрозой, что вынуждало лидеров школ перестраивать и церковную систему, и систему отношений с уже новым государством. В первую очередь для идеологического обоснования единства государства и буддийской церкви частью священнослужителей был сформулирован принцип “*о:бо: бунпо:*” (яп. 王法仏法) - Закон (Императора) и Дхарма (Учение), о неразрывности института власти и института церкви. С намерением получить официальное признание правительства, главы церковных деноминаций по результатам собраний в Киото и Токио в 1868 году создают Альянс Объединенных буддийских школ за Этические

⁶³ Yamaguchi A. Religious Universalism in Modern Japan: Unitarians as Mediators Between Intellectuals and the West // Japanese Journal of Religious Studies. 2005. Vol. 32(2). P. 315.

⁶⁴ Деноминация (от лат. *Denominatio* — «переименование») — это разновидность религиозной организации, находящейся в стадии становления, религиозного оформления, в зависимости от характера образования и тенденции эволюции, занимающей промежуточное положение между церковью и сектой, допускающая притязания на легитимность иных религий и верований и находящаяся в положительных отношениях с обществом // Протестантизм: Словарь атеиста / Под общ. ред. Л. Н. Митрохина. М.: Политиздат, 1990. С. 92.

стандарты (яп. *Сосю: до:току Каймэй*), в статьях которой и выдвигается идея неразрывности Учения и Закона (императора) - *о:бо: буппо: фури но рон*⁶⁵.

На 1880 – 1900 - е годы приходится настоящий бум рождения новых буддийских организаций милитаристской и националистической направленности в рамках традиционных школ японского буддизма, таких, как *Мё:до: кай* (яп. 妙道会), основной идеей которого была «защита государства» (*гококу*). В том же году монахом Нитирэн-сю было основано «Общество установления верного учения и умиротворения нации» (яп. *Риссё: анкоку кай*, 立正安国会); В довершение к этому в 1890 году главы ведущих школ японского буддизма приняли участие в конференции буддийских настоятелей, главной темой которой был вопрос восстановления буддийской церкви после потрясений, вызванных антибуддийским движением 1868 - 1872 годов⁶⁶. Красной нитью через установки вышеперечисленных организаций проходила идея укрепления патриотизма.

Тем не менее, не все буддийское духовенство поддерживало националистический курс, по которому шла реструктуризация буддийской церкви. Вышеупомянутый буддийский проповедник Утияма Гудо: в своем труде *Ню:гоку кинэн: мусэйфу кё:сан какумэй* («Праздник заключения: анархо-коммунистическая революция», яп. 入獄記念: 無政府共產革命) критикует налоговую систему и милитаристскую политику правительства, что послужило поводом для его ареста. Также по подозрению в заговоре с целью убийства императора Мэйдзи в 1910 году были арестованы 26 буддийских монахов - им инкриминировались, помимо прочего, социалистические взгляды. Часть из них было признано виновными и казнено⁶⁷.

В то время как идеологической базой новой власти выступало Государственное синто, буддийскому духовенству необходимо было доказать свою пользу, и тезис о единстве государства и церкви не был главным оружием в

⁶⁵ McMullin N. Historical and Historiographical Issues In the Study of Pre-Modern Japanese Religions // Japanese Journal of Religious Studies, Nanzan Institute for Religion and Culture. 1989. Vol. 16. P. 14.

⁶⁶ Ives C. Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. P. 22.

⁶⁷ Ibid, P. 24.

деле становления новой буддийской церкви. На первый план выходит миссионерская деятельность, участие в которой принимают монахи ведущих школ японского буддизма, главным образом Школы Чистой Земли совместно с синтоистскими клириками. Уже начиная с 1880-х годов школы Сингон, Сото, Чистой Земли и Нитирэн-сю открывают свои миссии в Китае и Корее, в дальнейшем сопутствуя японской армии в военных кампаниях, начиная с японо-корейской войны вплоть до окончания Второй мировой войны. В военных частях буддийские монахи выполняли роль капелланов. Однако монахи не ограничивались одной лишь миссионерской деятельностью - во время русско-японской войны находившиеся с миссией во Владивостоке монахи храма Ниси Хонгандзи занимались шпионажем в пользу Японии, а принадлежавшие миссиям помещения при необходимости отдавались военным для нужд содержания пленных⁶⁸.

Интересную оценку международной деятельности одной из буддийских организаций приводит в своем исследовании А. Вотинов: «Преуспевали в деле служения японской разведке и японские буддисты. Выполняя, как и служители других культов, омерзительные функции одурачивания трудящихся, буддисты, находясь на службе полиции и разведки, пытались подвести под свою шпионскую деятельность своеобразную «теоретическую» базу. Они в 1902 г. устами молодых буддистов г. Токио обратились к буддистам всего мира (имелись в виду прежде всего буддисты Китая) с пространном воззванием. В этом воззвании восхвалялся буддизм. «Интернациональное общество молодых буддистов города Токио», беря на себя организаторскую роль по пробуждению «спящего континента Азии», призывало буддистов всего мира развернуть свою деятельность... выступать и объединяться, чтобы реализовать «чудные упования». Кстати, можно сказать, что эти «чудные упования» более внятно выразил в 1927 г. японский генерал Танака,

⁶⁸ *Ives C. Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. P. 21.*

сказавший, что «для завоевания Китая необходимо сначала завоевать Манчжурию и Монголию, а для завоевания всего мира необходимо захватить весь Китай...»⁶⁹.

С началом эпохи Тайсё число буддийских организаций милитаристского толка продолжает расти. Основанное бывшим монахом Танака Тиугаку (1861 – 1939) в 1914 году общество *Кокутю:кай* («Основа Нации», яп. 国柱会) ратовало за принятие доктрин Нитирэн-сю, в частности основополагающей идеи об «установлении правильного Учения для справедливого правления» в качестве государственной религии, в более общем контексте речь шла об объединении всех наций под девизом поклонения Лotosовой Сутре. Схожих идей придерживались члены организации *Ю:дзонся* (яп. 猶存社) – «Общества Выживших», а также монах Нитирэн-сю и общественный деятель Хонда Ниссо: (1867-1931), ратовавший за союз Дхармы и Государства как инструмента установления мира во всем мире⁷⁰.

Буддисты в числе официальных представителей других деноминаций поддержали императорский рескрипт 1923 года «О поддержке Национального Духа» (*кокумин сэйсин сакко: ни кан суру сё:сё*, 国民精神作興に関する詔書), равно как и антикоммунистическую кампанию 1928 - 1929 годов, а также кампанию против новых религиозных организаций тех же лет⁷¹.

Нападки на буддийскую церковь и проводимую ей политику «слуги государства» осуществлялись не только новой интеллектуальной элитой конца эпохи Мэйдзи, но и набиравшим силу в 20-х годах XX века марксистским движением. На страницах марксистских журналов *Пуроретариа кагаку* («пролетарская наука») и *Юибуцурон кэнкю:* («Изучение вопросов материализма», яп. 唯物論研究) вышла серия статей антирелигиозной направленности, в

⁶⁹ *Вотинов А.* Японский шпионаж в русско-японскую войну 1904–1905 гг. URL: http://statehistory.ru/books/A-Votinov_YAponskiy-shpionazh-v-russko-yaponskuyu-voynu-1904-1905-gg-/4 (дата обращения: 11.05.2016).

⁷⁰ *Ives C.* Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. P. 27.

⁷¹ *Ibid*, P. 27

которых, помимо института государственного синто, критике подверглись и буддийские школы⁷².

Помимо марксистов, вновь организованный Японский альянс воинствующих атеистов (яп. *Нихон сэнтोकэй мусинронся до:мэй*, яп. 戦闘的無神論者同盟) выступал с резкой критикой миссионерской деятельности буддийских монахов, идеологии кокутай, проникновения религиозных идей в систему образования. Антирелигиозный Альянс, возникший в 1931 году и имевший в своей доктрине коммунистические установки в качестве базисных, выступал со схожей критикой, особенно подчеркивая опасность распространения религиозных идей как части насаждаемой сверху идеологии, ведущей к закабалению рабочего класса. Ответом на данные выпады со стороны религиозных организаций, в том числе буддийской церкви, стало основание всеяпонского Объединения Защиты Религии (1931 год), главной целью которой была защита интересов религиозных доктрин и институтов, чье учение не противоречило официальной религиозной политике государства.

Несмотря на то, что в большинстве своем буддийские школы находились в оппозиции к социалистам, возникали и неожиданные тандемы марксистского учения и Дхармы. Так, в 1931 году бывший монах Нитирэн-сю, Сэноо Гиро:, разочаровавшийся в проправительственной политике, проводимой школой Нитирэн, организывает Альянс Новых Молодых Буддистов, в декларации которой говорилось, в частности, следующее: «Мы находим современную капиталистическую систему противной духу Учения, препятствием на пути обретения счастья всеми слоями населения, и видим целью своей организации реорганизацию сложившейся системы»⁷³. Альянс развернул бурную публицистическую и пропагандистскую деятельность, выступая, помимо прочего, за упразднение де факто сохранившейся кастовой системы и права рабочих и

⁷² Ives C. Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. P. 30.

⁷³ Ibid, P. 31.

крестьян. Неудивительно, что вскоре деятельность альянса была запрещена, а Сэноо арестован в декабре 1936 года.

К середине 30-х годов XX века практически все основные буддийские течения Японии в той или иной мере встали на службу государству. Разногласия буддийской и синтоистской церковей начала эры Мэйдзи уходят на второй план, и синкретизм других религий под империалистическими лозунгами Тайсё расцветает как никогда: главы ведущих буддийских школ посещают святилище Ясукуни, монахи школ Риндзай и Обаку проводят церемониальные молитвы во имя победы японской армии, настоятели храмов Хонгандзи совершают паломничество в святилище Исэ. С 1938 года по указанию правительства монахи всех деноминаций обязываются проводить обряды поминовения погибших воинов и оказывать моральную поддержку их семьям, а также собирать средства на нужды армии.

Помимо откровенно проправительственно настроенных школ, таких, как Нитирэн Сю и Школа Чистой Земли, поддержку милитаристской агрессии оказали мыслители ведущей школы дзэн-буддизма - Сото сю:. В 1937 году за авторством дзэнского мыслителя Симакагэ Тикай (1902 – 1983) выходит книга *Буккё: но сэнсо: кан* («Взгляд Буддизма на Войну», яп. 仏教の戦争観) в которой насилие и милитаристская агрессия Японии оправдывается, в частности, таким пассажем: «С целью установления мира в Азии через великое сострадание Будды мы должны быть упрямы, и принять то, что иногда смерть некоторых во имя процветания многих приемлема... война во имя благой цели неотделима от концепции вселенского сострадания Будды»⁷⁴.

С началом второй мировой войны проправительственная деятельность буддийских организаций доходит до своего апофеоза. Между 1940 и 1945 годами создается ряд проправительственных религиозных объединений на базе буддийских школ с целью оказания всемерной поддержки армии и пропаганде милитаризма, вкупе с укреплением «национального духа». Среди таких

⁷⁴ Ives C. Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. P. 35.

организаций выделялись наиболее многочисленные: Ассоциация патриотической службы школы Риндзай *Риндзай Хо:коку кай* (яп. 臨濟報国会), Объединенная религиозная Лига центрального Китая, в которую помимо буддистов входили представители христианской церкви и синтоистские священнослужители, Великая Японская Религиозная ассоциация военно-патриотической службы (яп. *Дайниппон сэндзи Сю:кё: хо:коку кай*, 大日本戦時宗教報国会), организованная под эгидой правительства. Ассоциация призывала духовных лидеров буддийских деноминаций жертвовать имущество храмов на нужды армии, найдя отклик в частности, у школы Риндзай, пожертвовавшей для нужд фронта огромное количество металлических изделий - от колоколов до подсвечников, и даже молитвенных циновок⁷⁵.

Несомненным итогом описываемых метаморфоз религиозной системы Японии явилось очевидное искажение Учения, ставшее результатом проправительственных мер, принятых школами буддизма. Сама буддийская терминология за годы усиления японского милитаризма претерпела значительные изменения: от религиозно-философской полемики Новых Буддистов к концу второй мировой войны не осталось практически ничего - лозунги и идеи, выдвигавшиеся буддийским духовенством и учеными, шли в фарватере общеполитического курса. Буддистская риторика тех лет оправдывает военные действия, в статьях и проповедях слышатся идеи «о достижении просветления через самопожертвование»⁷⁶.

Концепция недвойственности, *анатмана*, характерная для буддизма Махаяны, приобретает в работах буддийских мыслителей 30-х годов XX века новую интерпретацию: глава школы Сото Оомори Дзэнкай (1871 – 1947) в 1941 году писал следующее: «Главный принцип Благородного Пути - это уход от самости... Цель практики Великого Пути - забыть о «я»... Только отдавая себя

⁷⁵ Ives C. Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. P. 43.

⁷⁶ Ibid., P. 44.

целиком служению государству, мы уходим от «я» и идем Великим путем»⁷⁷. Другой дзэнский мыслитель, Ясутани Хакуун (1885 - 1973), в 1943 году еще более конкретно выражает общую направленность буддийской мысли: «Все постулаты японского буддизма, в том числе учение об анатмане (муга), служат призывом к уходу от самости во имя своей страны»⁷⁸.

Подводя черту данному разделу нашего исследования, можно определить основные векторы трансформации института буддийской церкви Японии в предвоенное время. Буддийская деноминация под влиянием внешних факторов, таких, как усиление националистических и милитаристских тенденций (в социальной и в политической сферах) претерпевает существенные метаморфозы - как с точки зрения базовых теоретических позиций, так и в отношении практической деятельности школ традиционного буддизма. Доктринальные установки ведущих буддийских школ пересматриваются с позиции выработки концепций оправдания национализма, само Учение трансформируется сообразно актуальному вектору государственной политики. Деятельность монашеских общин в описываемый период практически полностью фокусируется на службе интересам власти, что выразилось в активной миссионерской, пропагандистской и даже шпионской активности представителей буддийских деноминаций.

2.2. Новые религии в истории трансформации буддийской мысли Японии

Несмотря на активное участие буддийской церкви в деле пособничества милитаризму, завоевать «государственную монополию» на религиозно-просветительскую деятельность, да и в целом восстановить утраченные привилегии времен сёгуната, ей не удалось. Вместе со всесторонне

⁷⁷ Ives C. Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. P. 50.

⁷⁸ Ibid, P. 52.

поддерживаемым Государственным Синто на авансцену религиозной жизни выходят так называемые Новые Религии – сперва робко, в виде примитивных культов «обредших просветление» сомнительных личностей, но постепенно они превращаются во вторую по значимости религиозную силу Японии. В контексте данной работы видится необходимым рассмотреть те из «новых религий», в доктрины которых легло, в первую очередь, учение Шакьямуни.

После событий 1867-1868 гг. выдвигается концепция «государственного синто». После перехода власти в руки императора новая власть, по выражению Дж. М. Китагава, вооружилась принципом “имманентной теократии”, т.е. идущей из древности традиции признания божественного происхождения императорской фамилии. Императорский рескрипт от 3 февраля 1870 года гласил, что «небесные боги и великая прародительница (Аматэрасу Омиками) учредили трон и обеспечили престолонаследие»⁷⁹. Для государства “имманентной теократии” императивным являлись само существование и безопасность живого ками. Несомненно, что институт государственного синто, в основе которого лежала идея божественного происхождения императора, служил надежной идеологической опорой новой государственной власти.

Как уже было отмечено в первой главе, в свете укрепления позиций “государственного синто” правительству необходимо было минимизировать влияние буддизма, в связи с чем в марте 1868 года выходит указ о разделении буддизма и синто. В указе в частности предусматривалось изъятие из синтоистских святилищ буддийских изображений и предметов культа, прекращение отправления обрядов буддийскими священниками в синтоистских святилищах и запрещение использования буддийской терминологии. Также была проведена конфискация земель буддийских храмов и отмена системы приписки граждан к храмам. Таким образом, позиции буддизма были подорваны. Кроме того, в описываемый период возникает антибуддийское движение *хайбуцу кисяку*, поддерживаемое правительством, участники которого уничтожали предметы

⁷⁹ Китагава Дж. М. Религия в истории Японии, М., Наука, 2005. С.367.

культа, громили храмы и проводили иную деятельность антибуддийской направленности⁸⁰.

С начала эпохи Тайсё и вплоть до поражения Японии во Второй мировой войне основным вектором государственной политики по отношению к религиозным организациям в целом было стремление поставить последние на службу милитаристскому режиму. Буддийские деноминации в большинстве своем оказывали всемерную поддержку правящему режиму: Федерация школ Дзэн буддизма призывала как монахов, так и прихожан внести свой материальный вклад в дело оснащения японской армии во время военной агрессии в Корее и русско-японской войны; Дзёдо синсю призывала к покупке военных облигаций и т.д.⁸¹

После поражения Японии во Второй мировой войне и установления оккупационного режима американскими вооруженными силами “государственное синто”, равно как и определенная часть новых религиозных течений, оказывалось вне закона. Директива от 15 декабря 1945 года запрещала “японским национальным, префектуральным и местным властям или госслужащим спонсирование, поддержку, укрепление, регламентацию и распространение синтоизма”⁸². Также в директиве приводился список милитаристских доктрин, не имеющих более право на существование, в частности доктрина о превосходстве императора Японии над главами остальных государств, о превосходстве японского народа над народами других стран в силу “божественного” происхождения, а также доктрина о превосходстве Японии над другими государствами в силу все того же “божественного происхождения”. Командующему оккупационными войсками генералу МакАртуру была дана инструкция по объявлению свободы вероисповедания в Японии. В инструкции, данной генералу правительством США, говорилось в частности, что “японцам

⁸⁰ *Игнатович А.Н., Светлов Г.Е.* Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. М., Мысль, 1989 г. с.134.

⁸¹ *Davis W. B.* Japanese Religion and Society: Paradigms and Structure. New York: State University of New York Press, 1992. P. 176.

⁸² *Китагава Дж. М.* Религия в истории Японии, М.: Наука, 2005. С.369.

следует дать понять, что под маской религии не будет позволено прятать ультранационалистические и милитаристические организации и движения⁸³”.

4 октября 1945 года в силу вступила директива Штаба оккупационных войск “об отмене ограничений на политические, гражданские и религиозные свободы”. Эта директива отменяла закон 1939 года о религиозных организациях, который давал государству возможность толковать принцип свободы вероисповедания по своему усмотрению и полностью подчинить ее своему контролю. В это же время вступил в силу Декрет о религиозных объединениях, целью которого было сохранение правоспособности религиозных групп. Этот декрет действовал вплоть до принятия в 1951 году закона “о религиозных юридических лицах”⁸⁴.

Важнейшей вехой в становлении послевоенной религиозной картины Японии стал императорский рескрипт от 1 января 1946 года, в котором император Хирохито официально опровергал идею божественного происхождения императорской семьи. В рескрипте в частности говорится следующее: «Отношения между нами и нашим народом не зависят от легенд и преданий» и «не зависят от ложной концепции, что японская нация имеет божественное происхождение... Это связи, основанные на доверии, привязанности, спаянные веками преданности и любви»⁸⁵.

С принятием на вооружение властями доктрины “государственного синто” в Японии сложилась такая религиозная ситуация, при которой официальной идеологией правящей верхушки, которая служила своего рода легитимной базой для установления нового общественного порядка, становятся традиционные догматы религиозного сознания. В работе А.А. Ткачевой сложившейся ситуации дается следующее определение: “Объективно служившая задачам капиталистического развития и легитимизации консервативной политической надстройки, система государственного синто выступила своеобразной

⁸³ *Kumagawa Дж. М.* Религия в истории Японии, М.: Наука, 2005. С.369.

⁸⁴ Там же, С. 371.

⁸⁵ *Dower, John W.* Embracing Defeat: Japan in the Wake of World. New York: Worton and company/The New Press, 1999. P. 310.

квазиреформацией, сохраняя старую религиозную форму во имя принципиально новых социально-экономических и политических целей⁸⁶”.

Появление в Японии различных течений и школ на основе буддизма и синтоизма, а также течений, возникающих путем синкретизма различных религиозных воззрений, происходило и раньше, однако наибольшего размаха феномен возникновения новых религиозных течений получил именно в период смены политической формации. В “Приказ о религиозных объединениях”, изданный оккупационными властями, вошли 379 сект и деноминаций, условно разделенных на буддийские, синтоистские, христианские и “смешанные”. В 1951 году был создан “Японский союз новых религиозных организаций” (яп. *син нихон сюке дантай рэнгокай*, 新日本宗教団体連合会), объединяющий более 100 религиозных течений. Согласно официальному отчету, в 1963 г. “новые религии” составляли около половины общего числа 379 религиозных юридических лиц, и число их приверженцев оценивается, по меньшей мере, более чем в 10 миллионов человек⁸⁷.

Подавляющее большинство новых религий в своем учении опираются на постулаты традиционных для Японии буддизма и синто, заимствуя также элементы христианства и конфуцианства. Ввиду синкретизма религиозных традиций и догм в рамках той или иной новой религии, на сегодняшний день исследователям данного вопроса затруднительно однозначно отнести ту или иную новую религиозную организацию к “буддийской”, “синтоистской” или же, к примеру, “христианской”. Тем не менее, определенная часть новых религиозных деноминаций однозначно позиционирует себя “наследниками” буддийской морали. Крупнейшими из них являются *Агонсю*: (阿含宗), *Сока Гаккай* (創価学会), *Рэйю:кай* (霊友会) и *Риссё:ко:сэйкай* (立正佼成会), претендующих в своих доктринах на единственно верное истолкование Лотосовой Сутры, что непосредственно роднит данные течения со школой Нитирэна.

⁸⁶ Ткачева А.А. "Новые религии" Востока. Институт востоковедения АН СССР. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 36.

⁸⁷ Китагава Дж. М. Религия в истории Японии. М.: Наука, 2005. С. 384-385.

Причины, толкнувшие широкие массы японского общества в лоно новых религий, кроются не только в социальных переменах и культурных сдвигах, но и в консерватизме институтов традиционных религиозных деноминаций - синто и буддизма. Иэн Ридер в своем труде "Религия в современной Японии" таким образом объясняет данный феномен: "Ввиду отрыва прихожан от доктринальной составляющей буддийских школ, паства ассоциировала себя с той или иной церковной деноминацией через ее обрядовую сторону... Недостаток понимания [сути учения] прихожанами был обусловлен невозможностью буддийских школ донести суть своего учения до масс в ясном и приемлемом виде. Функции монашества ограничивались похоронными ритуалами, нежели посредничеством между Абсолютом и паствой... До определенной степени такая тенденция к ритуальному формализму создавала духовный вакуум, особенно в крупных городах, где традиционные связи между храмом и общиной не были развиты"⁸⁸.

Новые религии незамедлительно восполнили образовавшуюся духовную лакуну, умело сочетая в своих доктринальных установках современный облик и традиционное наполнение. В отличие от традиционных церковных деноминаций, методы привлечения адептов новыми религиозными течениями, хорошо изученные социологами и религиоведами на сегодняшний день, были в новинку для Японии второй половины XX века: новые адепты привлекались через сеть знакомых, через университеты и предприятия, "рекруты" новых религий использовали доселе чуждый японскому сознанию индивидуальный подход, коренным образом изменяя саму систему отношения религиозного института и индивидуума.

Для традиционного японского сознания характерно восприятие религиозный парадигм через систему "Общность - Учение", но не "Индивид - Абсолют", которую предлагали новые религии. Традиционная буддийская церковь, особенно в начале - середине XX века, делала упор на общность, коллектив, игнорируя религиозные переживания и нужды отдельно взятого индивидуума. Со сменой ценностных установок, распространением и адаптацией западного образа жизни

⁸⁸ Reader I. Religion in contemporary Japan. London: Macmillan Press, 1991. P. 198.

только религии индивидуального спасения могли в полной мере отвечать запросам формирующегося нового японского общества.

Несомненно, реинтерпретации буддийских идей идеологами новых религий в определенной степени отражают фундаментальные тенденции в религиозно-философском сознании, составляющие, по своей сути, трансформацию религиозной традиции во времени. Ярким примером такой трансформации может выступать учение секты Агон-сю, основанной Кирияма Ясуо в 1978 году. В своей доктрине новое учение несет идею накопления негативной энергии предков, не достигших просветления и не приблизившихся к состоянию Будд индивидуумов, что ведет к страданиям и болезням. Такая установка свидетельствует о немыслимой в рамках традиционного буддизма необходимости разрыва мистической связи человека и его предков, при этом Агон-сю постулирует базисом своей религиозной идеологии именно буддийскую традицию.

Среди организаций, вышедших из буддизма, выделяется *Рэй ю кай* («общество друзей духа»). Догматы данной религии строились на идеях Нитирэна, почитании Сутры Лотоса, также важное место в них отводилось необходимости приобретения земных благ путем почитания духов усопших. *Рэй ю кай* стала родоначальницей ряда религиозных движений, таких, как *Хакуай Досикай* («ассоциация вселенской любви»), *Мёхоке* («религия чудесного закона»), *Токугёкай* («ассоциация добродетельных поступков») и т.д.

Наиболее значимой группой является *Риссё косэй кай*, отделившаяся от *Рэй ю кай* в 1938 г. Коренных отличий от догматов *Рэй ю кай* нет, так как таковыми могут считаться именно вопросы культа. Также среди религиозных организаций буддийского толка, возникших в предвоенный период, оказывается наиболее влиятельная в послевоенной Японии религиозная организация *Сока Гаккай* («общество создания ценностей»). Догматика этой школы была позаимствована из учения Нитирэна: Сутра Лотоса признается главным буддийским текстом, проповедуется тезис о единстве управления государством и буддизма⁸⁹. За основу нового учения были взяты идеи Нитирэна, основные положения неокантианства и

⁸⁹ Китагава Дж. М. Религия в истории Японии. М.: Наука, 2005. С. 427.

социологии Э. Дюркгейма. Главным положением нового учения является культ мандалы, находящейся в храме Тайсэкидзи, ранее принадлежавшем школе Нитирэн сёсю. Учение Сока Гаккай гласит, что поклонение мандале и повторение формулы “*Наму мё хо рэнгэ кё*” (яп. 南無妙法蓮華經) является ключом к спасению в этом мире. Столь незамысловатая догматика привлекла в ряды Сока Гаккай большое число последователей.

Основным фактором, послужившим быстрому росту рядов Сока Гаккай после войны, является активная миссионерская деятельность буквально всех членов организации. В ноябре 1964 года под руководством Сока Гаккай создается политическая партия “Комэйто” («Партия чистой политики»). Ныне в организацию Сока Гаккай входят несколько миллионов адептов, в основном из числа служащих, рабочих, деятелей искусства. Также организация имеет свои представительства за рубежом.

Еще более самобытную форму трансформации религиозной концепции традиционного буддизма можно наблюдать на примере второй по значимости необуддийской “новой религии”, *Риссё косэй кай*, основанной в 1938 году. Основываясь, как и другие необуддийские течения, во многом на учении Нитирэна, догматика данной школы особо подчеркивает важность разрушения цепи перерождений и достижения вечного покоя, чего можно добиться путем благих деяний. В частности, доктрина Риссе косэй кай учит, что объект культа - не только мандала, но и Будда Шакьямуни. Помимо этого, ритуалы данного течения сочетают чисто синтоистские и буддийские элементы. Основным видом религиозной деятельности данной организации являются ходза - групповые собрания, на которых рассматриваются и решаются проблемы каждого из участников в отдельности, что и привлекает в ряды данной организации большое количество неофитов⁹⁰.

По состоянию на 2013 год в Японии зарегистрировано 88,594 синтоистские, 85,282 буддийских, 9,347 христианских и 36,761 “иных” организаций. Таким

⁹⁰ Matsumoto Kenji. A History of Japanese Buddhism. Kent: Global Oriental, 2007. P. 249.

образом, в настоящее время новые религиозные течения составляют около 1/8 от общего числа конфессий, действующих на территории Японии⁹¹.

В качестве вывода отметим, что вкладом «новых религий» в процессы трансформации японского буддизма стало переосмысление буддийских догматов в контексте религиозных нужд социума Нового времени, отмеченного интенсивными процессами изменения ценностных установок. Как было отмечено выше, новые религии – религии индивидуального спасения, в чем состоит наибольшее расхождение с базовыми установками традиционного для Японии буддизма Махаяны, но именно эту апелляцию к исконно буддийским ценностям в рамках новых религиозных организаций можно трактовать как трансформацию буддийской традиции, а не отход от нее. Для новых религий, как и для храмового буддизма, важна связь с внеинституциональной, характерной для всех японских религий ценностной установкой исторической преемственности, что во многом определяет как саму суть учений, так и ее внешнее выражение в соблюдении рядом новых религий буддийских ритуалов и апелляции к философии буддийских патриархов.

⁹¹ Japan Statistical Yearbook 2016. Religious Organisations, Clergyment and Adherents. URL: <http://www.stat.go.jp/english/data/nenkan/1431-26.htm> (дата посещения: 11.05.2016).

Глава 3. Трансформации современного японского буддизма

3.1. Трансформация храмового буддизма

В послевоенный период институт буддийской церкви, в значительно меньшей мере пострадавший от последовавших за капитуляцией Японии антирелигиозных мер нового правительства, тем не менее, наравне с Синто, утратил свое влияние. Основные функции монашества свелись, как и в доимперскую эпоху, к отправлению обрядов – свадеб и похорон. Как отмечает Байрон Эрхарт в своем труде «Japanese Religion: Unification and Diversity», «единственным новшеством в жизни буддийских монахов в послевоенное время стал распространившийся среди монахов обычай брать работу на стороне»⁹².

Несомненно, поражение во второй мировой войне и последовавшая оккупация Японии американскими войсками, а также проведение кардинально новой религиозной политики коренным образом повлияло на трансформацию японского буддизма в целом и храмового буддизма в особенности.

По емкому выражению буддолога Стивена Коувэлла, современный образ буддийского монаха двойственен: с одной стороны перед нами клерикал, занятый вопросами Учения, практически святой человек, но с другой, более коррумпированный “могильщик”, живущий за счет церемоний, главным образом - похоронных⁹³. Несмотря на то, что в сознании японской общественности такой образ буддийского монаха сформировался именно в послевоенное время, сама система, в которой буддийское духовенство выступало преимущественно субъектом ритуального характера, не нова, она складывалась в Японии на протяжении веков в лоне различных школ японского буддизма.

В своем современном состоянии буддийское монашество, равно как и представляемый ими институт храмового буддизма, подвергается критике за отход от “истинного буддизма” и монетизацию всех подпадающих под данную

⁹² Earhart B. H. Japanese Religion: Unity and Diversity. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1982. P. 187.

⁹³ Covell St. G. Japanese Temple Buddhism: Worldliness in a Religion of Renunciation. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005. P. 62.

возможность аспектов церковной практики. Причин, приведших к современному состоянию буддийской церкви и ее отражению в массовом сознании, несколько:

- в первую очередь, разрушение традиционных устоев и, главным образом, отход от догматов Учения большинством школ японского буддизма во времена тесного сотрудничества с милитаристским правительством предвоенной Японии;
- упрощение процедуры принятия монашества многими школами в начале XX века, в частности, разрешение на вступление в брак и употребление алкоголя, практиковавшееся ранее только дзэнской школой Сото;
- вовлечение монашества в коммерческую и иную деятельность ввиду отсутствия государственных дотаций.

Основной причиной негативного отношения японской общественности в целом по отношению к институту буддийской церкви является тесное сотрудничество буддийского духовенства и милитаристского правительства. О роли буддистов в деле поддержки государства во времена военной агрессии Японии первой половины XX века мы писали в первой главе. В послевоенное время буддийское монашество неохотно признавало пособничество милитаристам, к примеру, только в 1993 году глава школы Тэндай Сугитани Гидзюн (р. 1942) высказал следующее: “Мы, буддисты, несем на себе бремя большой ответственности. Не стоит и упоминать о том, что главным из постулатов буддизма является запрет на покушение на чужую жизнь... Не покушаться на чужую жизнь -- значит уважать ее. Несмотря ни на какие условия, буддист всегда должен быть против войны... Будда говорил о том, что сперва нужно воспитать истинное монашество Махаяны, и лишь после этого нация будет под защитой”⁹⁴.

В 2002 году официальные извинения общественности за участие школы Тэндай в милитаристской политике Японии принес преемник Сугитани, Нисиока

⁹⁴ *Covell St. G. Japanese Temple Buddhism: Worldliness in a Religion of Renunciation. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005. P. 72.*

Рё:ко, за чем последовали извинения со стороны представителей школ Риндзай, Сото, и Дзёдо Синсю⁹⁵. Тем не менее, далеко не всеми клириками признается непосредственное участие буддийской церкви в деле милитаризма, и чаще в их словах можно услышать не раскаяние, но оправдание в таких тезисах, что монашество было лишь инструментом, едва ли не насильно ввергнутым в дело военной агрессии.

Таким образом, в сознании японского общества реальный образ монаха омрачен историческими фактами, а идеальный образ монаха, ищущего истину, невовлеченного в мирские дела, уходит на второй план. Вовлеченность же священнослужительства в обыденность через, к примеру, потребление в пищу мяса и алкоголя, что во многом выступает объектом критики сторонников “чистоты” учения и его непосредственных носителей - монахов, объясняется сильной зависимостью монашества от своей, на сегодняшний день – условно, прикрепленной к храму паствы - *данка*. Так как общественные функции большей части священнослужителей сведены до отправления похоронных ритуалов, неотъемлемой частью которых является также поминальный обед, монахи “вынуждены”, наравне с родными усопшего и гостями, употреблять в пищу алкоголь и мясо. Главным фактором, обуславливающим такое поведение, является стремление монашества сохранить связь со своей общиной посредством соблюдения социальных ролей. Де-юре монахам разрешено употребление в пищу мяса и алкоголя указом правительства Мэйдзи от 1868 года.

Если во времена, предшествовавшие антибуддийским реформам начала Мэйдзи, основной задачей ведущих школ японского буддизма было привлечение новых последователей и распространение своего толкования Учения, то в послевоенное время, под влиянием всевозможных факторов - от кардинальной политической перестройки до глубокой массовой депрессии и роста числа и влияния Новых религий - роль школ и аффилированных храмов свелась к попыткам удержать паству, взывая, главным образом, к конфуцианской установке

⁹⁵ Covell St. G. Japanese Temple Buddhism: Worldliness in a Religion of Renunciation. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005. P. 72.

почитания предков.

Как отмечает социолог Мориока Киёми, главной тенденцией в современном японском буддизме является толкование Учения как инструмента для сохранения института традиционной семьи⁹⁶. К примеру, согласно уставу одной из крупнейших школ японского дзэн-буддизма - Сото, монахам разрешено состоять в браке, что активно используется самими священнослужителями в качестве пропаганды “морально здоровой, традиционной” семьи. Семья в трактовке современных буддистов традиционных школ имеет более глобальный смысл, нежели просто ячейка общества. К примеру, в доктрине школы Сото постулируется следующее: принявший учение Будды тем самым породнился с ним, а также с главными фигурами Дзэн - монахами Догэн (1200 – 1253) и Кэйдзан (1268 - 1325)⁹⁷. Тем самым на стыке народных верований, элемента культа предков и отсылок к истоку - Будде, создается некая универсальная система продолжения Учения во времени через унифицированную единицу - в данном случае, семью. В бытовом выражении - через идеализацию института семьи и ее связи с храмом - традиционный буддизм изыскивает пути укоренения в японском обществе.

По выражению ведущего современного буддолога Иэна Ридера: “[идеализация института семьи] является не столько переосмыслением традиционного уклада, сколько идеализацией прошлого⁹⁸.”

В чем же, помимо меркантильного удерживания паствы в лоне церкви, состоит главная установка такой “нуклеарной” системы? Как было сказано, всеобъемлющая вестернизация японского общества в послевоенное время привела к разрыву с традиционным укладом жизни, кардинальным переменам в национальном сознании. По общему правилу, модернизация влечет за собой утрату культурной идентичности, что ведет к разрыву с архаичными социальными институтами, и буддийская церковь не исключение из их числа.

⁹⁶ Swanson P. L., Suzumu S., Mullins M. Religion and Society in modern Japan. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 1993. P. 145.

⁹⁷ Ibid, P. 151.

⁹⁸ Ibid, P. 153.

Идеализация того или иного аспекта системы культурной идентичности призвана, таким образом, быть средством воскрешения идентичности национальной. Можно говорить о том, что традиционный буддизм в целом глубоко встроен в культурно-социальный контекст японского общества, неотделим от него. Иэн Ридер пишет по этому поводу: “Несмотря на то, что буддийское учение несет в своей доктрине универсальные принципы, в Японии он неотделим от локальных социальных структур и среды, обусловленной наличием народных верований и традиционной морали”⁹⁹.

Можно сказать, что в послевоенной Японии трансформировался не институт церкви как таковой, но механизм его восприятия обществом. То есть трансформации, на наш взгляд, подверглось восприятие феномена буддийской церкви в качестве одного из фундаментальных аспектов социокультурного пространства. Внутренние же установки церкви и монашеской общины - следование учению, его “исполнению”, остались неизменны. Суть монашества - в посредничестве между Абсолютом и паствой, и данная установка, атрибутивная для каждой из мировых религий, не менее важна в буддизме. Нельзя утверждать, что буддийская церковь Японии утратила главную - духовную - функцию: ритуал никоим образом не может подменить веру, но, строго говоря, в контексте буддизма о вере в европейском/христианском ее понимании говорить можно с большим трудом.

Несмотря на вышесказанное, именно размытые границы между духовной практикой молящегося и монаха стали основной проблемой сегодняшней буддийской церкви. Как показывает опыт тех стран Азии, в которых институт монашества в контексте духовных практик гораздо сильнее отделен от “паствы” (к примеру, в Бирме), такая структура взаимоотношения церкви и общества гораздо более жизнеспособна: монашеской общине и храмам оказывается всемерная поддержка, тогда как монахи, следуя слову Учения, стремятся достичь просветления во имя спасения всех живых существ.

⁹⁹ Swanson P. L., Suzumu S., Mullins M. Religion and Society in modern Japan. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 1993., P. 154.

Достаточно ёмко Стивен Ковуэлл суммирует данный вопрос в своей работе *Japanese Temple Buddhism*: «Сложившаяся на сегодняшняя ситуация отражает страхи священнослужителей начала эпохи Мэйдзи в отношении того, что снятие запрета с браков нанесет непоправимый урон самому образу буддийского монаха. В большей степени, нежели “уход от мира”, монах сегодня воспринимает вхождение в храм как “возвращение домой”¹⁰⁰.

Что касается сути буддизма – Учения, то в послевоенной Японии, вплоть до сегодняшнего дня, между философами и буддологами с одной стороны и монахами - с другой, идут бесконечные споры о чистоте его Учения и самих критериях этой чистоты. Начиная со времен первых буддийских школ на территории Японии, эти споры не утихают: Еще Сайдэ (767 – 822) критиковал буддизм Нара за следование не Слову Будды, но комментария к нему. В эпоху Мэйдзи, как было показано в предыдущей главе, на первый план выходит философское переосмысление доктрин буддизма, и, под давлением различных исторических факторов формируется тенденция всеобъемлющего стремления, как новых философов, так и клириков, к синтезу “единого”, универсального Учения.

Такое стремление привело в дальнейшем к появлению всевозможных философских, религиозно-философских, мистических, эзотерических и околорелигиозных течений - от философии Иноуэ Энрё до Новых религий с их установками на единовременное, “бренное” счастье. Возвращаясь к храмовому буддизму, стоит отметить, что во многом причиной оттока части верующих в лоно Новых религий или отказ других от религиозных воззрений вообще, зиждется на индифферентном отношении монашества к вызовам нового времени. Новая философия не нашла отклика в деятельности монахов традиционных буддийских школ по причине того, что даже полемика на тему философских оснований буддизма может привести к деструктивным последствиям внутри самой церкви.

¹⁰⁰ *Covell St. G. Japanese Temple Buddhism: Worldliness in a Religion of Renunciation. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005. P. 80.*

Будучи в Японии и находясь в одном из монастырей горы Коя-сан, автор данной работы обратился к проповеднику школы Сингон с вопросом относительно взглядов буддийского духовенства на современные вызовы времени, в частности - на так называемый “критический буддизм” и получил ответ, что монашеству хорошо известно о данном течении, но обсуждению, и тем более какой бы то ни было оценке со стороны священников, оно не подлежит.

Традиционный уклад, от которого храмовый буддизм не может отойти ввиду очевидно последовавшего бы разрыва с *данка*, и является главным препятствием на пути абсорбации и возможного принятия новых философских течений монашеством. Такими же бесцельными видятся дебаты о возвращении к “Исконному Учению”, ярким примером чего служит как опыт Иноуэ Энрё, “Новых Буддистов” конца XIX века, так и авторов концепции Критического Буддизма в веке XX-ом.

Несомненно, одним из главных аспектов трансформации буддийской церкви является факт негласного наследования того или иного храма детьми настоятелей. Речь, естественно, идет не о храмовых комплексах и головных храмах той или иной школы, но о храмах, во главе которых стоит один монах-настоятель, и коих насчитывается несколько десятков тысяч во всей Японии. Такая система наследования стала возможна в связи с повсеместным снятием запрета на брак для монахов буддийской церкви. Результатом становления вышеозначенной системы стало существенное снижение числа настоятелей, пришедших из монастырей и прошедших необходимое обучение, что, в целом, способствует укреплению в общественном сознании образа монаха как “исполнителя культа”, но не как учителя.

Многие храмы в настоящее время остаются без настоятелей: при относительно закрытом для “невоцерковленных” институте патронажа храмов, лишь малое количество молодых монахов соглашаются на должность настоятеля того или иного храма ввиду очевидных трудностей: дотации со стороны самой школы при передаче храма новому настоятелю не предусмотрены, монах может полагаться лишь на институт *данка* и поступающие из данного источника доходы.

Неудивительно, что на сегодняшний день количество буддийских храмов неуклонно сокращается.

Сегодняшнее состояние буддийской церкви как нельзя лучше отражают статистические данные, приводимые некоторыми исследователями: согласно данным, приводимым Винстоном Дэвисом в его труде *Japanese Religion and Society*, в 1947 году, после военных потрясений и кардинальных ценностных перестроек общественного сознания число опрошенных, относивших себя к числу приверженцев той или иной веры, составляло 77% против довоенных 56%. Тем не менее, уже в 1952 году число верующих до 65%. В то же время на вопрос “чем для вас является та или иная религия?” 72% респондентов в 1973 году ответили “способом сохранения связи с предком”, и только 28% - “религиозные переживания”¹⁰¹. Несомненно, приведенные данные важны для понимания общей картины религиозного сознания японского общества и объясняют приверженность большого числа людей буддийской церкви, постулирующей связь с семьей, предками, Буддой (через принадлежность к *данка*), важнейшей из ценностей — ценности сохранения механизма самоидентичности — как личностной, так и коллективной.

Не менее интересными являются данные опроса 1967 года, проводившегося Фернандо Басабэ, Альфонсо Нэбрета и Андзай Син и опубликованные позднее в работе “*Japanese youth confronts religion: a sociological survey*”. Опрос, проведенный преимущественно среди мужчин, проживающих в крупных городах, показал, что 59% опрошенных индифферентно относятся к религии, 21% назвали себя неверующими и лишь 14% отнесли себя к числу последователей той или иной религии. Внимание привлекает тот факт, что, к примеру, из общего числа индифферентно настроенных опрошенных, более половины располагают предметами культа, такими, как домашний буддийский алтарь и 36% совершают

¹⁰¹ Davis W. B. *Japanese Religion and Society: Paradigms and Structure*. New York: State University of New York Press, 1992. P. 233-235.

молитвы, стоя перед ним, 36% участвуют в религиозных праздниках, таких, как Обон - праздник поминовения усопших родственников¹⁰².

Таким образом, становится очевидным, что те, кто не относит себя к числу верующих, продолжают отправлять культ в том или ином виде, не разрывая связь с традицией предков. В этом заключается, возможно, главная особенность религиозного сознания японцев - оно эмоционально по своей природе, до какой-то степени иррационально, и здесь же кроется основа неразрывной по сей день связи японского общества и института церкви - как буддийской, так и синтоистской: рациональное заменяется эмоциональным, переживание превалирует над разумом, мистика - над философией. Исходя из данной посылки, можно объяснить феномен того, что религиозно-философские идеи просветителей эпохи Мэйдзи и послевоенной Японии нашли столь малый отклик в японском обществе.

В послевоенную эпоху на первый план выходят так называемые Новые религии, речь о которых пойдет в следующем разделе.

Тем не менее, было бы некорректным утверждать, что буддийская церковь в послевоенный период представляла из себя некий индифферентный по отношению к социальным сдвигам и вызовам времени институт. Поражение Японии во Второй мировой войне повлияло на социальную политику, проводимую буддийской церковью, весьма глубоким образом. Японский буддизм в целом стоял перед необходимостью (как в предвоенное время по отношению к правительству) доказать свою «пользу» обществу, в связи с чем ведущими буддийскими школами предпринимались попытки реабилитации института церкви в глазах общественности через переориентирование своей деятельности на социальные нужды.

К примеру, в послевоенное время на повестке дня стал вопрос дискриминации буракумин – де-факто касты неприкасаемых, упраздненной правительственным эдиктом 1871 года. Тем не менее, дискриминация

¹⁰² Davis W. B. Japanese Religion and Society: Paradigms and Structure. New York: State University of New York Press, 1992. P. 236.

продолжается и по сей день: ярким тому доказательством служат «списки поселений бураку», составленные группой анонимных авторов с целью дальнейшей продажи ведущим корпорациям, дабы у последних имелась возможность проследить родословную вновь принимаемого на работу сотрудника и иметь представление о его возможном родстве с буракумин, что, несомненно, нарушает права человека и конституцию 1946 года, в которой дискриминация подпадает под запрет. На столь благодатной почве несколькими крупными буддийскими школами организуется ряд общественно-религиозных организаций: школа Хонгандзи в 1950 году формирует «До:бо: ундо:» (同朋会運動), «Движение помощников», организацию, занимающуюся вопросами дискриминации буракумин.

Еще одним важным аспектом социальной деятельности японских школ являются всевозможные движения за равноправие женщин, а объектом критики в данном случае выступают Хонгандзи и син-буддийская школа Отани-ха, в стенах которых никогда не было монахов-женщин. Интересно отметить, что протестующие и сами в большинстве своем относились к духовенству данных буддийских школ, что вызывало и продолжает вызывать большой резонанс в японском обществе¹⁰³. Через организацию подобных движений некоторые школы японского буддизма ищут пути оправдания поддержки милитаристской политики Японии начала XX века.

Трансформация института буддийской церкви в послевоенный период нашла свое выражение в частичном возврате к традиционной системе взаимоотношений паствы и церкви, секуляризации и возврату к истокам Учения путем изъятия националистической доктрины, обуславливавшей вектор деятельности большей части традиционных буддийских школ в предвоенный период. На первый план выходит важнейший для института японского традиционного буддизма вопрос взаимосвязи паствы и храма, сохранение традиции *данка* и укрепление позиций

¹⁰³ Dessi U. The Social Dimension of Shin Buddhism. Leiden; boston: Brill, 2010. P. 9.

буддизма как одного из основополагающих факторов, формирующих религиозное пространство современной Японии.

3.2. Философия буддизма в послевоенной Японии

В анализируемом нами историческом периоде свое развитие получили, главным образом, три ветви японского буддизма: Нитирэн-сю, Син буддизм, или Школа Чистой Земли, и Дзэн буддизм. Религиозные концепции именно означенных течений претерпели наибольшие трансформации в работах видных японских мыслителей и философов конца XIX - начала XX веков. В данном разделе предпринимается попытка проследить путь трансформации буддийской религиозно-философской мысли Японии на примерах работ таких мыслителей, как Киёдзава Мансю, Судзуки Тэйтаро и основателя Киотской Философской школы, Нисида Китаро:.

Одним из первых с позиции философии к идеям Син буддизма обращается выдающийся просветитель конца XIX века Киёдзава Манси (1863 – 1903), под руководством профессора Эрнеста Фенолосса изучавший западную философию. Киёдзава можно назвать первым философом религии постреволюционной Японии: глубокое понимание постулатов западной философии и буддийского учения позволили Киёдзава опубликовать одну из фундаментальных работ “Основа философии религии”, в которой поднимается вопрос соотношения веры и разума. Именно аспект веры отличает буддизм Чистой Земли от других школ японского буддизма, вызовы времени в виде распространения христианства и христианской философии послужили поводом к написанию Киёдзава вышеозначенного труда.

Син буддизм в своей доктрине опирается на концепцию веры не как признания Абсолюта субъективно индивидуумом, но как “дара” будды Амида. Воздаянием за веру выступает перерождение верующего в Чистой Земле будды Амида. Таким образом Син буддизм критикует установки Дзэн о самости как познающем субъекте. Как следствие, для школы Истинной Чистой Земли

нехарактерны строгие моральные установки, введенные в обиход только патриархом Рэннэ (1415 - 1499) через два столетия после смерти основателя школы Синрана (1173 - 1263).

Оправдание феномена веры как таковой в своей работе Киёдзава выводит из постулата, согласно которому вера начинается там, где заканчиваются полномочия разума. Киёдзава пишет: “Необходимо принять тот факт, что природа разума - в *исконной неисполненности*, то есть разум никогда не может быть исполнен цепью выстраиваемых им доводов, ведущей, в действительности, в бесконечность, и таким образом, полагаясь на один лишь разум, невозможно в полной мере исполнить свой религиозный опыт... Разум не знает конца и отдыха. Там, где разум отступает, начинается вера... Разум и вера должны дополнять друг друга, но не вступать в конфликт”¹⁰⁴.

Наиболее емкое изложение идей Киёдзава мы находим в статье энциклопедии Философии Буддизма: “Согласно теории Киёдзава, объективный мир может быть сведен к субъективному восприятию. Поэтому он утверждал, что тот, кто обрел твердую субъективность, способен жить свободно, не подвергаясь влиянию или подчинению со стороны своего окружения. Он акцентировал важность саморефлексии, которая ведет к установлению твердой субъективности. Но парадокс состоит в том, что саморефлексия обнаруживает конечность, или ограниченность, каждого существа. Только на этой стадии возможно подойти к постижению «бесконечного», «силы другого» (*тарики*), т.е. силы будды Амиды. Киёдзава разъяснял, что, когда человек предает себя «силе другого», он обретает абсолютную веру, а также абсолютную свободу. Такой взгляд с позиций субъективности может быть назван реинтерпретацией и модернизацией традиционного учения Дзёдосин-сю с помощью феноменологической реконструкции религиозного опыта¹⁰⁵”.

Бесспорно, наиболее известным буддийским мыслителем, популяризатором

¹⁰⁴ *Andreasen E.* Popular Buddhism in Japan: Shin Buddhist Religion and Culture. Surrey: Japan Library, 1998. P. 41.

¹⁰⁵ Киёдзава Манси // Философия буддизма, энциклопедия. М.: Восточная литература, 2011. С. 378-379.

японского буддизма на Западе, является Судзуки Тэйтaro Дайсэцу (1870 – 1966). Судзуки главным образом известен за пределами Японии как дзэнский мыслитель и скорее даже как культуролог японского буддизма, работы которого обрели известность уже в послевоенное время. В настоящее время сложилась такая ситуация, когда особую популярность обрели именно культурологические труды Судзуки, преимущественно посвященные дзэн-буддизму. К примеру, самый известный труд мыслителя, “Дзэн и Японская культура”, своим лейтмотивом имеет идею о Дзэн как некой мета-идее японской культуры и японского религиозного сознания в том числе. В книге “Дзэн и японская культура”, в частности, мы находим такие строки: “Тэндай, сингон и дзёдо [син-сю] внесли большой вклад в приобщение японцев к буддийскому духу и посредством своей иконографии развивали их художественные таланты в скульптуре, живописи, архитектуре, вышивке и литье. Но философия тэндай слишком абстрактна и глубока, чтобы ее понимал народ; ритуализм сингон слишком утончен и сложен, а значит, чересчур расточителен для простых людей¹⁰⁶.”

Судзуки был учеником настоятеля монастыря Энгакудзи в Камакура, и в 1895 году был отправлен по его рекомендации в США с целью дальнейшего изучения буддийской философии¹⁰⁷. Основной целью для себя Судзуки поставил поиск ответа на вопрос о том, что Япония может дать миру. В своей первой работе, «Новая теория религии», Судзуки по-новому подходит к вопросу о том, что есть религия, ее предназначении и связи религиозных институтов и государства.

Продолжая линию своих предшественников, Судзуки видит в религии «служу народа» и союзника государства, не углубляясь, тем не менее, в национализм. Религия и государство должны сосуществовать во взаимопомощи: «Интересы религии и государства не должны быть причиной конфликта, но взаимопомощью на пути к достижению единства... Проще представить себе религию как дух и

¹⁰⁶ Судзуки Д.Т. Дзэн-буддизм в японской культуре. СПб.: Триада, 2004. С. 35.

¹⁰⁷ Matsumoto Kenji. A History of Japanese Buddhism. Kent: Global Oriental, 2007. P. 233.

государство, как тело, которое развивается, как совершенствуется и его дух»¹⁰⁸.

Тем не менее, вскоре после отбытия Судзуки в США и развертывания Японией агрессивной внешней политики, взгляды философа меняются: националистические идеи, «японизм» и прикрытый этим милитаризм Судзуки воспринимает как лицемерие, в том числе и со стороны Императора. Для Судзуки институт императорского дома был анахронизмом и традиционализмом, несовместимым с модернизацией, соответственно – помехой на пути объединения нации под девизом религиозного правления ввиду невозможности равноправного сосуществования религии и государства при абсолютизме – не только бюрократическом, но и идейном. Такая идеология, несомненно, резко выделяла Судзуки из ряда современников, делая его, если можно так выразиться, «независимым буддистом».

Несмотря на неприятие императора как абсолюта, в 1909 году Судзуки возвращается в Японию и продолжает публицистическую деятельность, активно печатая свои статьи в вышеупомянутых журналах *Син Букке* и *Хондзикай дзасси*. В частности, в период между 1900 и 1909 годом в Син Букке было опубликовано около шестидесяти работ Судзуки. Помимо этого, статьи Судзуки печатает другой видный про-буддийский журнал *Синдо*: (信道), спонсируемый, как и *Син букке*., Школой Чистой Земли.

Вплоть до 1925 года основной тематикой статей Судзуки выступают проблемы социального характера, а также соотношение западной и восточной философии, вопросы буддизма в этот период затрагиваются им лишь фрагментарно. Разворот в сторону буддийской философии в творчестве Судзуки наступает с периодом Сёва. В эти годы Судзуки пишет свои самые известные произведения: «Эссе о Дзэн-Буддизме» и «Дзэн буддизм в японской культуре». Помимо этого, некоторые его работы посвящены учению Школы Чистой Земли, в частности «Трактат о логике Учения Чистой Земли», написанный во время

¹⁰⁸ Heisig J. W., Maraldo J. C. *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto school, and the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995. P. 54.

Второй мировой войны.

В своих работах Судзуки затрагивает тему духовности японской нации, никоим образом не говоря о превосходстве ее над другими, исследуя вопрос буддийского сострадания. Критике со стороны Судзуки подверглась идея «японского духа», искаженная, по его мнению, националистами и про-имперски настроенными мыслителями. Во время расцвета националистических идей Судзуки продолжал исследовать культурно-философские аспекты буддийского учения. В годы войны на страницах буддийской газеты *Тю:гай ниппо:* Судзуки пишет следующее: «Некоторые полагают, что умереть беззаветно и есть Дзэн. Но Дзэн и смерть – не одно и то же... Концепция человеческой жизни в Дзэн базируется на принципах буддизма Махаяны. Дзэн ни в коем случае не призывает кого-либо лишать себя жизни»¹⁰⁹.

В интерпретации Судзуки, дзэн предстает религиозным учением, вписывающимся в рамки любой философии и морали, таким образом объясняется интерпретация идей дзэн, в том числе, на службе любой из возможных форм правления, в частности применительно к японскому милитаризму. Стоит отметить, что основным лейтмотивом работ Судзуки времен Второй мировой войны и послевоенного времени является оправдание, но не отрицание, прямого участия дзэнского духовенства в делах пособничества буддийской церкви милитаристской политике Японии. Судзуки делает акцент на связи дзэнской идеологии и “бусидо”. Идеологическим соратником Судзуки в данном контексте выступал его близкий друг, священник школы Сото, профессор Нукария Кайтэн (1867 – 1934), который в своем труде “Религия Самураев” от 1913 года прямо постулирует дзэн как идеальную религию войны¹¹⁰.

На толкование догматики школы Чистой Земли в работах Судзуки большое влияние оказывают его взгляды на Дзэн. Ниситани Кэндзи, философ Киотосской

¹⁰⁹ Heisig J. W., Maraldo J. C. *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto school, & the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995. P. 61.

¹¹⁰ Porcu El. *Pure Land Buddhism in Modern Japanese Culture*. Leiden, Boston: Brill, 2008. P 62-63.

Школы и редактор последних публикаций Судзуки, отмечает неугасавший до последних лет жизни интерес Судзуки к вопросам Будизма Чистой Земли¹¹¹. В труде 1944 года “Japanese Spirituality”, Судзуки высказывает идею о том, что в доктринах Син и Дзэн заключена истинная японская духовность, находящая свое выражение не только в учении, но и в буддийском искусстве. Тем не менее, во многих своих трудах, среди которых “Japanese Spirituality” не стал исключением, красной нитью он проводит идею превосходства Дзэн над всеми остальными школами буддизма, и даже другими деноминациями, к примеру, Синто. Дзэн выступает как источник японской духовности, как матрица японской ментальности, сформировавшая и религиозно-философское сознание японской нации, и ее эстетику. Син буддизм, через неотъемлемый элемент веры, по Судзуки, выражает эмоциональную сторону религиозного сознания японцев, тогда как Дзэн - духовную¹¹².

Без сомнения, философское истолкование доктрин Дзэн, широкое освещение вопросов взаимовлияния дзэн и японской культуры, японской ментальности, способствовало признанию Судзуки мировой научной общественностью в качестве ведущего буддийского философа Японии середины XX века. Тем не менее, одновременно с Судзуки свою деятельность вели члены так называемой Киотской философской школы во главе с Нисида Китаро (1870 – 1945). Как и религиозные организации, к 1940-м годам зарождающаяся японская философия испытывала на себе сильное влияние национализма. Нисида Китаро в своих работах синтезировал идеи западных философов, в особенности Мартина Хайдеггера, а также идеи японского национализма, положив начало совершенно новой волне метафизики в Японии. Не без сожаления стоит отметить тот факт, что феномен Киотской философской школы остается практически неизученным в российской науке.

Получивший изначально буддийское образование, Нисида ко времени учебы в университете вплотную занялся вопросами западной философии, все более

¹¹¹ Porcu El. Pure Land Buddhism in Modern Japanese Culture. Leiden: Brill, 2008. P. 67.

¹¹² Ibid, P. 71.

отдаляясь от буддийской тематики. Со времен публикации первого научного труда Нисида “Дзэн но кэнкю:» («исследование божественного», 善の研究,), в его философской концепции превалирует синтез западных идей и японской религиозной философии. К примеру, Нисида интерпретирует выдвинутую философом и психологом Виллиемом Джеймсом категорию “чистого опыта” сознания через дзэн-буддийскую категорию *мусин*, “ум без ума”¹¹³.

В целом, в своей философии Нисида придерживается принципа, по которому западная традиция, с ее претензией на “квази-универсализм”, выступает как форма, коим наполнением может выступать класическая японская религиозно-философская мысль, продолжая и развивая тем самым идеи своих предшественников, таких, как Иноуэ Энрё:. Центром философии Нисида выступает “объективность субъекта”, что пересекается с диалекткой Гегеля, в которой Абсолют есть диалектический процесс с исходящим из него - как следствие - существующим. Тем не менее, Нисида критикует Гегеля, называя его метод чересчур субъективным, сконцентрированным на поиске реальности за пределами разума, тогда как, по мнению Нисида, разум должен пониматься в отрыве от любой конкретики. Нисида приходит к заключению, что объективность любого процесса вытекает из взаимного восприятия субъектов, участвующих в данном процессе, что находит свое отражение в буддийской традиции: бытие субъекта заключается в неразрывной связи с системой, формируемой самим взаимодействием субъекта и других субъектов в данной системе¹¹⁴.

Философия Нисида оказала и продолжает оказывать огромное влияние на развитие философской мысли как в самой Японии, так и на Западе. Несомненно, более глубокое изучение идей Нисида - актуальная задача современной российской философии ввиду практически полного отсутствия трудов на эту тему.

Философия буддизма Нового и Новейшего времени является несомненным вкладом в общемировую философскую традицию. В трудах философов японского

¹¹³ Heisig J. W., Maraldo J. C. *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto school, & the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995. P. 156.

¹¹⁴ Ibid. P. 161.

буддизма формируется образ буддизма не как религии, а как философской системы, что коренным образом повлияло на восприятие феномена буддизма как такового в западной философии.

3.3. Критический буддизм

Последней заметной вехой в развитии буддийской религиозно-философской мысли Японии является наиболее актуальное на сегодняшний день течение - так называемый «Критический буддизм».

Тенденция к критическому переосмыслению теоретических основ дальневосточного буддийского наследия и возврату к «исконному» индийскому буддизму, проявилась впервые в идеях, высказанных китайским ученым Оуян Цзинью (1871 - 1943), в частности, в сочинениях, касающихся доктрины махаяны шраддхотпада шастры («Трактат о пробуждении веры в Махаяну», VI в.), посвященных «искажениям» индийского буддизма дальнейшими напластованиями китайской религиозной мысли¹¹⁵. В современной японской буддологии теория «критического буддизма» была выдвинута и сформулирована двумя профессорами (в прошлом адептами школы Со:то:) Мацумото Сиро: и Хакамае Нориаки в начале 1990-х годов. В ряде работ, посвященных критике сложившейся в Японии системы восприятия и трактовки учения «татхагатагарбхи», эти исследователи постулируют следующие положения: основная идея «татхагатагарбхи» заключается в изначальном присутствии «природы Будды» в каждом живом и неживом объекте, что противоречит исконно «критическому» (отрицание самости, субъективности) духу буддизма, так как включает в себя компонент веры как признания истинности того или иного утверждения (в данном случае - вера в «изначальное знание»). Помимо этого, по

¹¹⁵ Торчинов Е.А. Хайдеггер и традиционалистская мысль Китая XX века // Хайдеггер и восточная философия: поиск взаимодополнительности культур. СПб.: Санкт-петербургское философское общество, 2001. С. 174.

мнению исследователей, доктрина «изначального просветления» включает в себе идею «самоспасения», что резко противоречит истинному учению Шакьямуни о самопросветлении во имя спасения всех живых существ, ведет к потере моральной базы буддизма и является, в частности, основанием для социальной дискриминации в японском обществе. Данные идеи, высказанные японскими учеными, получили определенный отклик среди религиоведов и буддологов разных стран, результатом дискуссий которых стало несколько конференций и публикации издания «Pruning the Bodhi Tree: the storm over critical buddhism», однако широкого резонанса концепция «критического буддизма» среди мировой научной общественности пока не вызвала.

Корни идей критического буддизма некоторые исследователи возводят к спору, возникшему между основателем школы Тэндай Сайтё: и монахом школы Хоссё Токуицу (781 – 842), приблизительно в 817 году н.э. Токуицу принадлежит трактат «о природе Будды», в котором автор отстаивает идеи Йогачары - учения, признающего нереальность всех объектов внешнего мира, понимающее разум как поток мыслей, единственный реальный объект («виджняна», т.н. «непросветленное» сознание). В свою очередь Сайтё: был написан труд «Всепобеждающее непонимание Сутры Лотоса», в которой постулировалась идея «хонгаку» - изначальной просветленности всех вещей и обладания ими природы Будды.¹¹⁶

Вопросы, поднимаемые Критическим Буддизмом, не новы: в чем выражается «Природа Будды»? Каково правильное толкование учения Будды? Со временем идея Исконной Просветленности, тождественности сансары и нирваны, трансцендентности таких крайностей, как добро и зло, прочно вошла в религиозное сознание японцев. Тем не менее, на протяжении развития религиозной мысли неоспоримость идеи Исконной Просветленности не ставилась под сомнение. В данном исследовании мы будем опираться на идеи двух видных буддологов современности - Мацумото Сирё и Хакамая Нориаки.

¹¹⁶ Swanson Paul L., Hubbard Jamie. Pruning the Bodhi Tree. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. P. 3

Главным направлением их критики является учение об Исконной Просветленности - «хонгаку».

Термин *Хонгаку* имеет эквивалент на санскрите – «татхагатагарбха»: впервые, согласно исследователям, он появляется в трактате «Пробуждение учения Махаяны», приписываемом индийскому проповеднику Ашвагхоше, жившему во II веке н.э.,¹¹⁷ и известному лишь по сохранившимся китайским переводам VI века. В данном трактате понятие «хонгаку» используется в противовес «сингаку» - концепции обретения просветленности в процессе существования (поясним - человек заходит в темную комнату, включает свет и видит стул; если следовать хонгаку - стул тут был всегда независимо от индивидуума, следуя «сингаку» - человек узнал о существовании стула, когда зажег свет).

Идея исконного просветления имела огромное влияние на развитие всего Восточно-Азиатского буддизма и буддизма в Японии в частности. Идеи исконной просветленности придерживались школы Сингон и Тэндай. Помимо чисто буддистских практик, влияние учения об Исконной Просветленности имело место в синкретическом учении Сюгэндō.¹¹⁸ Учение об исконной Просветленности, базирующееся на махаянской идее тождества сансары и нирваны, утверждает положение о полном тождестве всего сущего.

Так в чем же состоит критика учения Хонгаку с точки зрения Критического Буддизма? По выражению Е.А.Торчинова, «главный тезис «критического буддизма» — неадекватность и еретичность теории «татхагатагарбхи», являвшейся теоретической основой практически всей собственно дальневосточной буддийской традиции (школы Хуаянь/Кэгон, Тяньтай/Тэндай, Чань/Дзэн)». ¹¹⁹ В своем первом труде, озаглавленном «Доктрина Татхагатагарабхи не есть Буддизм», автор критикует учение о природе Будды, применяя по отношению к доктрине татхагатагарабхи сконструированный самим

¹¹⁷ Swanson Paul L., Hubbard Jamie. Pruning the Bodhi Tree. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. P. 4.

¹¹⁸ Ibid, P. 5.

¹¹⁹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 110.

автором термин «дхату-вада». Данным термином Мацумото характеризует теорию татхагатагарабхи как «догматический буддизм, базирующийся не на данных опыта, логическом выводе и критическом анализе, а на откровении и вере».¹²⁰

Одним из главных аргументов Мацумото является утверждение, что «дхату-вада» дает неверное представление о «равенстве» всего сущего, так как утверждает, что все сущее есть одна неделимая реальность. На практике, по утверждению автора, это ведет к утверждению о существовании единого базиса для всех вещей - добра и зла, силы и слабости, богатства и бедности, и к тому, что нет нужды в исправлении любой несправедливости, т.к. любое явление суть одно и то же. По мнению автора, такое утверждение ведет к дискриминации в обществе.¹²¹ К примеру, по мнению буддолога Джеймса Шилдса, толчком к возникновению «критического буддизма» во многом явилась речь президента Федерации Буддистов Японии (全日本仏教会, *Дзэн нихон буккё: кай*) и по совместительству генерального секретаря религиозного движения Сōtō Матида Мунэо на третьей Международной конференции по вопросам Религии и Мира в Принстоне. В ходе конференции Матида подверг резкой критике доклад «Комиссии по вопросам религии, прав человека, достоинства и неотъемлемых человеческих прав», в котором, в частности, были такие слова: «Мы все должны быть обеспокоены положением так называемых «неприкасаемых» каст в Индии и лиц, относимых к т.н. «буракумин» в Японии». Матида обвинил авторов доклада в «неоправданном осквернении» японского национального сознания и настаивал на изменении данного пункта доклада на следующую формулировку: «Мы все озабочены участием так называемых неприкасаемых».¹²²

Таким образом, Мунэо отвергал факт наличия в японском обществе социальной дискриминации, что вызвало бурю негодования со стороны научной общественности, и, в частности, Мацумото Сиро и Хакамаэ Нориаки. Важным

¹²⁰ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 110.

¹²¹ Swanson Paul L., Hubbard Jamie. Pruning the Bodhi Tree. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. P. 167.

¹²² Shields Mark J. Critical Buddhism: engaging with modern Japanese Buddhist thought. Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2011. P. 2.

фактором в данной ситуации является прямое отношение Мунэо к ведущим буддистским движениям в Японии, в частности Сото, и его заявление, по мнению Мацумото и Нориаки, отражает глубокие внутренние противоречия и проблемы современного буддийского учения в Японии.

Таким образом, учение татхагатагарбхи - «дхату-вада», по мнению Мацумото и Нориаки, поддерживает дискриминацию и несправедливость. «Идея присущей всему природы Будды предстает перед нами несомненной, но на деле лишь способствует сохранению статус кво и подавляет стимул к улучшению человеческого общества»¹²³.

Итак, мы можем вывести *основные постулаты критического буддизма*:

- ♦ Татхагатагарбха есть дхату-вада;
- ♦ современный японский буддизм может притязать на звание истинного буддизма лишь путем отречения от доктрины татхагатагарбхи.

Для Мацумото идея татхагатагарбхи по сути является возвращением к примитивному анимизму. В своем эссе «Реинтерпретация теории взаимозависимого возникновения» автор подвергает критике теорию «хонгаку» путем переосмысления «пратитья-самутпады» - концепции причинности, созданной с целью установления связи между причиной страданием и способом его устранения. Согласно мнению религиоведа В.Г. Лысенко, «фактически, пратитья-самутпада утверждает лишь то, что в сансарном мире все обусловлено и что нет ни единой сущности, которая, обуславливая другую сущность, не была бы сама обусловлена какой-то третьей. Нет ни абсолютных причин, ни абсолютных следствий».¹²⁴ Таким образом, данная концепция отрицает наличие некой изначальной первопричины мира, что во многом коррелирует с идеями критического буддизма.

Мацумото утверждает, что «теория исконной просветленности» (хонгаку) постулирует наличие некоего состояния, из которого берет начало все сущее, и к

¹²³ Swanson Paul L., Hubbard Jamie. Pruning the Bodhi Tree. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. P. 8.

¹²⁴ Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. М., 2003. С. 152.

которому все сущее относится взаимно и одновременно, и что, по мнению автора, наиболее полно отражает значение термина «дхату-вада».¹²⁵ Автор также добавляет, что идентичные «дхату-вада» идеи имели распространение в религиозном сознании людей древности - как на Востоке, так и на Западе. По сути, для Мацумото идея татхагатагарбхи о том, что «все сущее возникает и возвращается во всеобъемлющее Нечто (единое, одно)» есть философское развитие примитивных анимистических верований.¹²⁶

Данную идею автор развивает также в работе «Буддизм и Ками: критика Японизма (яп. *нихонсюги*, 日本主義)»: Главной идеей данного исследования является попытка определить связь между явлением т.н. «японизма» - толкованием теории татхагатагарбхи на примере трудов и высказываний выдающихся японских мыслителей. «Японизм может быть определен как возведение понятия «Япония» в категорию абсолютной ценности... К так называемому «скрытому Японизму» я отношу прямое или же не прямое прославление Японии <...> Теория японского «народного буддизма» есть хороший пример такого «скрытого Японизма».¹²⁷

В этом эссе автор подвергает критике высказывания известного японского философа Такэси Умэхара (р. 1925), известного своими японоцентристскими взглядами, выдвигающего идеи превосходства японского буддизма и татхагатагарбхи. Высказывание последнего о том, что «основой религиозного сознания японцев является анимизм и почитание предков» Мацумото относит непосредственно к идее татхагатагарбхи. Помимо Умэхара, Мацумото рассматривает явление «японизма» в трудах таких выдающихся японских культурных деятелей, как Мотоори Норинага, Кавабата Ясунари и Мисима Юкио.

Мацумото также не обходит вниманием цикл основополагающих для буддизма Махаяны сутр Праджняпарамиты, провозглашающих праджня (мудрость) высшим совершенством (парамитой) и самым действенным способом

¹²⁵ Swanson Paul L., Hubbard Jamie. Pruning the Bodhi Tree. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. P. 171.

¹²⁶ Ibid, P. 358.

¹²⁷ Ibid, P. 357.

обретения нирваны.¹²⁸ По утверждению автора, сутры изначально основывались на идее пустоты (синьята), и в старейшем дошедшем до нас китайском переводе, датированном 179 годом, отсутствуют слова «разум изначально чист», которые, по мнению Мацумото, напрямую поддерживают идеи татхагатагарбхи.¹²⁹

Одним из самых значимых сборников статей за авторством Мацумото Сиро является «Критическое изучение идей Дзэн», в котором автор подвергает критике идеи китайского монаха Шеньхуэя, основателя т.н. «Южной школы Дзэн» и монаха Хэшан Махаяна. В данном труде, в частности, Мацумото утверждает: «Китайский иероглиф Чань (禪) есть транслитерация санскритского слова «джхана», упрощенной формой слова «дхьяна» (сосредоточение, созерцание) ... согласно ранним буддистским текстам, Будда Шакьямуни практиковал «дхьяну» и аскетизм во время своего пути к просветлению. Учение, Практика созерцания (дхьяна) и достижение мудрости расцениваются как три главных столпа буддийского учения. Однако стоит отметить что «дхьяна» используется только для достижения мудрости, но никогда сама по себе не являлась целью. Дхьяна служит концентрации разума в процессе понимания истинной природы Будды, таким образом, достижение мудрости остается главной целью буддизма. Не нужно углубляться в историю, чтобы увидеть, что далеко не всегда «дхьяне» отводилась лишь вспомогательная роль. Скорее наоборот, чаще именно дхьяна, а не достижение мудрости, воспринималась как цель буддистского учения. Развитие течения Чань в Китае являет собой классический пример такого заблуждения... таким образом, мы имеем дело с отклонением от изначальных положений буддизма».¹³⁰ Идея Мацумото заключается в следующем: если основная цель Дзэн есть освобождение от абстрактного мышления путем практики созерцания, такая парадигма мышления не является буддийской ввиду отрицания роли разума в процессе достижения просветления.

Соавтором Мацумото является Хакамаэ Нориаки. Несмотря на общую канву рассуждений, взгляды Мацумото и Хакамаэ расходятся в некоторых позициях. В

¹²⁸ Праджняпарамита // Новая Философская энциклопедия. Т. 3 стр. 319.

¹²⁹ Swanson Paul L., Hubbard Jamie. *Pruning the Bodhi Tree*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. P. 11.

¹³⁰ Ibid., 243.

своих работах Хакамая постулирует главную цель: доказать, что учение хонгаку не является буддистским. Также он заявляет, что Дзэн и Виджняптиматра (Йогачара) не имеют отношения к буддистскому учению. Хакамая понимает учение «хонгаку» как мысль, согласно которой все сущее собрано в изначальную, единую реальность, которая функционирует как авторитарное мировоззрение и не принимает действительности слов, или веры, или разума.

Структура реальности состоит из «чистой» основы (объекта) (изначальное просветление) и результата (субъекта) (реализованное просветление). Эта «основа» понимается как «дхату», а все относящееся к дхату, по мнению Хакамая, не имеет отношения к буддизму. Что же тогда представляет собой буддизм? Пол Свонсон приводит три определяющие для идей Хакамая характеристики буддизма:

1. Изначальное учение Будды - учение о причинности, сформулированное в ответ на индийское учение о «действительном Атмане (самости)». Любое учение, подразумевающее наличие материи («топос»), и любая философская система, подразумевающая наличие «топоса» есть «дхату-вада». Примерами таких теорий могут служить концепция Атмана в индийской философии и идея «исконного просветления» в японском буддизме. Эти идеи идут вразрез с основополагающим учением о причинности.

2. Моральный императив буддизма заключается в безличностных деяниях (*анатман*) с целью принести пользу остальным. Любые учения, постулирующие самость и пренебрегающие участием остальных противоречат буддистскому учению. Идея «хонгаку» о том, что «трава, деревья и горы - все имеет природу Будды; все наделенные чувственностью и обделенные ею существа включены в существо Будды» категорически противоречат данному императиву.

3. Буддизм требует веры, слов и разума для постижения концепции причинности «пратитья-самутпада». Неприятие Дзэн к использованию слов и невыразимость «истинности», утверждаемое «хонгаку», не оставляет места для веры.¹³¹

¹³¹ Swanson Paul L., Hubbard Jamie. Pruning the Bodhi Tree. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. P. 14.

Хакамая утверждает, что три вышеозначенные характеристики проистекают из опыта просветления самого Будды. Шакьямуни познал суть причинности в процессе просветления, сидя под деревом Бодхи, сопротивляясь соблазнам сохранить правду лишь для себя самого и открыв ее миру, и эту правду он проповедовал посредством слов, а не молчания, обращаясь к разуму людей - равно как и к их вере.¹³²

Авторству Хакамая Нориаки принадлежит труд «Критика Доктрины Изначального Просветления», в которой поднимаются вопросы трактовки Шуньяты - фундаментальной категории буддизма махаяны, являющегося «символом неопишуемого абсолютного единства реальности»;¹³³ влиянии теории «хонгаку» на учение синкретической синто-буддистской школы «Рё:бу Синто»; также в труд вошли две статьи, касающиеся вопросов дискриминации в японском обществе и т.н. «японизма».¹³⁴

Первая, озаглавленная «Идеи и происхождение социальной дискриминации», представляет из себя сборник тезисов доклада Хакамая в «Osaka Buraku Liberation Center», в котором автор излагает свой взгляд на роль теории «хонгаку» в установлении дискриминации т.н. «буракумин» в Японии. В данном докладе, в частности, говорится: «Отрицание доктрины исконной просветленности стало (в наши дни) равносильно отрицанию всей японской культуры <...> доктрина «хонгаку» есть часть идеологии, непрерывно насаждающейся нам по сей день»¹³⁵; «может показаться, что доктрина «хонгаку» есть выражение равенства, выраженное в принятии всеобщего просветления, разделяемого всеми людьми. Это есть ни что иное, как заблуждение. Это упрощенное толкование «хонгаку» утверждает, что правда заключается в монистическом, «подразумеваемом» просветлении, что на деле является преобладающей силой социальной дискриминации.

¹³² Swanson Paul L. Critique of the Thought of Inherent Enlightenment by Noriaki Hakamaya // Japanese Journal of Religious Studies. 1990. Vol. 17. P. 90.

¹³³ Шуньята // Новая Философская энциклопедия. т.4. С. 401

¹³⁴ Swanson Paul L., Hubbard Jamie. Pruning the Bodhi Tree. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. P. 14.

¹³⁵ Ibid. P. 340.

Еще более пугающим видится тот факт, что в связи с продолжительным господством теории «хонгаку» в основном течении буддистской мысли в Японии, доктрина «исконного просветления» зачастую рассматривается как центральная идея философии буддизма в целом». ¹³⁶ В статье «Окончательная точка зрения для понимания идей До:гэна» излагается идея о неприятии основателем школы Со:то: До:гэном теории исконной просветленности. По мнению М.В. Бабковой, «их (Хакамая, Нориаки) основная мысль, известная под названием «тезис Хакамая», заключалась в том, что в 1248 г. До:гэн испытал духовное перерождение. После этого он, якобы, сумел преодолеть влияние теории хонгаку и подверг ее резкой критике, заменив ее строго выдержанной концепцией причинности (*дзинсин-инга*)». ¹³⁷

В сборнике статей под названием «Критический Буддизм» Хакамая постулирует следующие идеи: быть буддистом значит быть критичным, дабы уметь проводить различия; буддизм должен представляться «критической философией», а не «топической»), как доктрина «хонгаку», некритично-толерантной. ¹³⁸ В частности, в главе «Критическая философия против Топической философии» Хакамая утверждает следующее: «Под «критическим буддизмом» я стремлюсь показать, что «буддизм есть критицизм». Разумеется, не весь буддизм является критическим. Фактически, можно утверждать, что многое из того, что подпадает под определение буддизма в Японии не критично». ¹³⁹

В эссе «Критика Дзэн» Хакамая подвергает критике учение Дзэн как некритичное. Как было сказано выше, с точки зрения критического буддизма, буддизм суть критицизм, в то время как Дзэн «нейтрализует» критическое начало истинного буддизма. Идея непогрешимости учителя, Будды, наставника, которая прослеживается в частности в учениях Синрана, есть заблуждение.

«Сутра Лотоса» понимается теоретиками критического буддизма как «правильная» трактовка буддийского учения, провозглашающая ценность слова

¹³⁶ Swanson Paul L., Hubbard Jamie. Pruning the Bodhi Tree. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. P. 345.

¹³⁷ Бабкова М.В. Отражение теории «исконной просветленности» в учении До:гэн // Сетевая версия. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Hongaku6.htm> (дата обращения: 04.03.2016).

¹³⁸ Swanson Paul L., Hubbard Jamie. Pruning the Bodhi Tree. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. P. 16.

¹³⁹ Ibid, P. 56.

при передаче учения и спасения не себя, но всех. Таким образом, «Сутра Лотоса» ставится в противовес идеям Дзэн о поиске спасения для себя и отказе от изучения/передачи канонических текстов и заключенных в них идей.

Идеи Мацумото Сиро: и Хакамая Нориаки не нашли широкого отклика среди мировой научной общественности. Даже представители школы Со:то:, для которой идея «хонгаку» является наиболее важной, не отреагировали на критику ученых.

Профессор Бостонского университета Дэн Люстхауз в эссе «Критический буддизм и возвращение к истокам» постулирует тезис о том, что появление критического буддизма было неизбежно. Неизбежность критического буддизма понимается из анализа причин и условий его возникновения, которые показывают, что критический буддизм имеет контекст, историю и свою необходимость, выраженную в следующих тезисах:

1. В последние десятилетия дзэн становится «этически недостаточным». Японский буддизм невосприимчив к участи угнетенных людей, и такого рода упущения моральной составляющей данного учения вызвали у японских исследователей вопросы об этической сути и видении данной проблемы некоторыми буддийскими сектами.

2. Вторая причина возникновения критического буддизма - это возросший интерес японских ученых к индийским и тибетским текстам (в частности, Хакамая и Мацумото являются специалистами по древнеиндийским текстам). В конце концов это стало причиной переосмысления восточно-азиатского понимания буддизма, приведшего к вопросам относительно того, что происходило в Индии и в развитии буддийской мысли там до и во время распространения буддизма на территории Китая (и Японии впоследствии).¹⁴⁰

Таким образом, можно подытожить идеи Хакамая и Мацумото в трех основных тезисах:

1. В своих работах японские буддологи подвергают сомнению «логичность»

¹⁴⁰ Swanson Paul L., Hubbard Jamie. *Pruning the Bodhi Tree*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. P. 30-55.

идей «хонгаку». Они утверждают, что учение татхагатагарбхи несовместимо с «изначальными» буддийскими учениями;

2. Постулируется неправильное понимание различными школами японского буддизма, в частности Со:то:, идей До:гэна и неправильное толкование теории «природы Будды» татхагатагарбхи;

3. Принятие теории «хонгаку» японским буддизмом привело к нежелательным социальным изменениям, таким, как дискриминация и индивидуализм.

Критический буддизм представляет собой вершину буддийской философской мысли современной Японии. Критика Учения в данном случае выступает призывом к возврату к исконному учению Будды, таким образом, мы видим тенденцию к искоренению национального составляющего буддизма, что несет в себе определенного рода угрозу традиционным институтам буддийской церкви. Критический буддизм видится логичным результатом процессов трансформации религиозной мысли, имевших место в контексте японского буддизма в целом.

Заключение

Японский буддизм – комплексный религиозный, философский и социально-культурный феномен, являющийся неотъемлемой частью японской национальной самосознания. Выступая одним из базисов формирования культурной и духовной самоидентичности японского социума, феномен буддизма в Японии, несомненно, является актуальным объектом исследования современного религиоведения, социологии и культурологии. В рамках данной работы был проведен комплексный анализ теоретических оснований и практического воплощения трансформации современного японского буддизма. Большое внимание уделено историографии исследуемого дискурса.

Трансформации института японской буддийской церкви, а также возникновение различных религиозно-философских течений на основе буддийского учения в новое и новейшее время являются отражением исторических и социокультурных процессов, протекающих в японском обществе. Синкретизм западной и буддийской философии в трудах японских мыслителей второй половины XIX - начала XX веков, явившийся ответом японской религиозно-философской мысли на вызовы времени, консерватизм традиционного храмового японского буддизма в вопросах сохранения Учения, бум «новых религий» как следствие коренных социальных перемен и критический буддизм как венец буддийской философии – всё это в итоге способствовало формированию уникальной японской религиозно-философской ситуации, сложившейся на сегодняшний день.

В своем развитии буддийская традиция находила все новые способы социальной импликации и репрезентации – проникнув во все сферы национального религиозного сознания, буддизм на сегодняшний день находит свое отражение в массовой культуре в равной мере, как и в постмодернистской западной философии, сохраняя при этом присущие ему традиционные институциональные рамки. Феномен «буддизма в

интернете ¹⁴¹ », которому еще предстоит быть изученным в рамках современного религиоведения, не может претендовать на большую «актуальность», нежели традиционный храмовый буддизм ввиду сильнейшей связи последнего с национальным самосознанием японцев. Современная мировая философия испытывает заметное влияние идей японских мыслителей, а «новые религии», вышедшие из японского буддизма, привлекают все новых адептов как в самой Японии, так и за ее пределами.

В рамках данной работы были рассмотрены различные аспекты трансформации буддизма в Японии. В качестве вывода можно отметить, что процессы трансформации японского буддизма происходили не только в рамках самого института буддийской церкви, но и в контексте «нового буддизма», новых религиозных течений, философии буддизма, и, наконец, в возникновении феномена «критического буддизма». Испытывая влияние государственной политики, «новый» буддизм и традиционная буддийская церковь трансформировали как свою структуру, так и догматику, что повлияло на возникновение новых религий буддийского толка и расцвет буддийской философии, нашедший свое логическое завершение в критическом буддизме. Также следует подчеркнуть, что возникновение многочисленных доктринальных и институциональных вариаций в рамках каждого из приведенных аспектов японского буддизма явилось отражением процессов трансформации религиозного пространства Японии в целом.

По нашему мнению, данная тема исследования имеет глубокий научный потенциал для применения результатов её изучения в контексте востоковедческого, культурологического, социологического и религиоведческого дискурсов.

¹⁴¹ Данная проблематика поднимается в таких работах, как *Giambra D.*, *Baffelli E.*, *Mapping Japanese Religion on the Internet // The Changing World Religion Map Vol. 1-5. Lexington: Springer, 2015*; *Kawabata A.*, *Takanori T.* *Online-Religion in Japan: Websites and Religious Counseling from a Comparative Cross-Cultural Perspective// Journal of Computer-Mediated Communication. 2007. Vol. 12. P. 999-1019.*

Список использованной литературы

1. На русском языке

1. *Арутюнов С.А., Светлов Г.Е.* Старые и новые боги Японии. М.: Наука, 1968.
2. *Бабкова М.В.* Отражение теории «исконной просветленности» в учении До:гэн // Сетевая версия. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Hongaku6.htm> (дата обращения: 06.05.2016).
3. *Буддизм в Японии* / Под ред. Т.П. Григорьевой. М.: Наука, 1993.
4. *Вотинов А.* Японский шпионаж в русско-японскую войну 1904–1905 гг. URL: http://statehistory.ru/books/A--Votinov_YAponskiy-shpionazh-v-russko-yaronskuuyu-voynu-1904-1905-gg-/4 (дата обращения: 11.05.2016).
5. *Игнатович А.Н., Светлов Г.Е.* Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. М.: Мысль, 1989.
6. *Китагава Дж. М.* Религия в истории Японии, М.: Наука, 2005
7. *Лысенко В.Г.* Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. М.: ИФ РАН, 2003.
8. *Судзуки Д.Т.* Дзэн-буддизм в японской культуре. СПб.: Триада, 2004.
9. *Ткачева А.А.* «Новые религии» Востока. Институт востоковедения АН СССР. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991.
10. *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
11. *Торчинов Е.А.* Философия буддизма Махаяны. СПб: Петербургское востоковедение, 2002.
12. *Торчинов Е.А.* Хайдеггер и традиционалистская мысль Китая XX века// Хайдеггер и восточная философия: поиск взаимодополнительности культур. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 89-114.
13. *Трубникова Н.Н., Бачурин А.С.* История религий Японии. М.: Наталис, 2009.

2. На английском языке

14. *Andreasen E.* Popular Buddhism in Japan: Shin Buddhist Religion and Culture. Surrey: Japan Library, 1998.
15. *Becker E.* Zen: A Rational Critique. New York: W.W. Norton & Co, 1961.
16. *Botz-Bornstein T.* Philosophical conceptions of cultural space in Russia and Japan: comparing Nishida Kitarō and Semēn Frank // Environment and Planning D: Society and Space. 2008. Vol. 26. P. 842-859. URL: <http://epd.sagepub.com/content/26/5/842.full.pdf+html?frame=header> (дата обращения: 27.03.2016).
17. *Brunn S. D.* The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics. Vol. 1-5. New York, London: Springer, 2015.
18. *Clarke P. B., Somers J.* Japanese New Religions in the West. Kent: Japan Library/Curzon Press, 1994.
19. *Covell St. G.* Japanese Temple Buddhism: Worldliness in a Religion of Renunciation. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
20. *Davis W. B.* Japanese Religion and Society: Paradigms and Structure. New York: State University of New York Press, 1992.
21. *Dessi U.* The Social Dimension of Shin Buddhism. Leiden; Boston: Brill, 2010.
22. *Dower, John W.* Embracing Defeat: Japan in the Wake of World War. New York: Worton and company/The New Press, 1999.
23. *Dumoulin H.* A history of Zen Buddhism. New York: Random House, 1963.
24. *Earhart B. H.* Japanese Religion: Unity and Diversity. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1982.
25. *Fisker-Nielsen A. M.* Religion and Politics in Contemporary Japan: Soka Gakkai Youth and Komeito. New York: Routledge, 2012.

26. *Giambra D.*, Baffelli E., Mapping Japanese Religion on the Internet // The Changing World Religion Map Vol. 1-5. Lexington: Springer, 2015.
27. *Harris I.* Buddhism and Politics in Twentieth Century Asia. London; New York: Continuum, 1999.
28. *Heisig J. W.*, *Maraldo J. C.* Rude Awakenings: Zen, the Kyoto school, and the Question of Nationalism. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.
29. *Ives C.* Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.
30. *Ishikawa R.* The Social Response of Buddhists to the Modernization of Japan // Japanese Journal of Religious Studies, Nanzan Institute for Religion and Culture. 1998. Vol. 25(1-2). P. 87-115. URL: <http://www.jstor.org/stable/30233599> (дата обращения: 25.01.2016).
31. *Izutsu T.* Toward a philosophy of Zen Buddhism. Boulder: Prañā Press, 1977.
32. *Kawabata A.*, *Takanori T.* Online-Religion in Japan: Websites and Religious Counseling from a Comparative Cross-Cultural Perspective// Journal of Computer-Mediated Communication Vol. 12. P. 999-1019. URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1083-6101.2007.00360.x/epdf> (дата обращения: 15.04.2016).
33. *Kisala R. J.*, *Mullins M. R.* Religion and Social Crisis in Japan: Understanding Japanese Society through the Aum Affair. New York: Palgrave, Hampshire, 2001.
34. *Makoto H.*, *Eiichi Ō.*, *Swanson P. L.* Modern Buddhism in Japan. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014.
35. *Matsumoto Kenji.* A History of Japanese Buddhism. Kent: Global Oriental, 2007.
36. *McMahan D. L.* The making of Buddhist modernism. New York: Oxford University Press, 2008.
37. *McMullin N.* Historical and Historiographical Issues In the Study of Pre-Modern Japanese Religions // Japanese Journal of Religious Studies, Nanzan Institute for Religion and Culture. 1989. Vol. 16. P. 3–40. URL: <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2392> (дата обращения: 27.02.2016).

38. *Nelson J. K.* Experimental Buddhism: innovation and activism in contemporary Japan. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.
39. *Nishijima G. W.* Japanese Buddhism and the Meiji Restoration. – Windbell, The American Academy of Religion. Society of Biblical Literature // Annual Meeting Materials. San Francisco, 1997.
40. *Payne R. K.* Pure Land or Pure Mind: Locus of Awakening and American Popular Religious Culture // Journal of Global Buddhism. 2015. Vol. 16. P. 16-32. URL: <http://www.globalbuddhism.org/jgb/index.php/jgb/article/view/144> (дата обращения: 08.04.2016).
41. *Porcu El.* Pure Land Buddhism in Modern Japanese Culture. Leiden; Boston: Brill, 2008.
42. *Reader I.* Religion in contemporary Japan. London: Macmillan Press, 1991.
43. *Reader I., Tanabe G. J.* Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion in Japan. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998.
44. *Reischauer A. K.* Studies in Japanese Buddhism. New York: The MacMillan Company, 1925.
45. *Ryuchi F.* The true meaning of Buddhism. Kyoto: Honpa Hongwanji, 1957.
46. *Dumoulin H.* A history of Zen Buddhism. New York: Random House, 1963.
47. *Shields Mark J.* Critical Buddhism: engaging with modern Japanese Buddhist thought. Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2011.
48. *Snodgrass J.* Presenting Japanese Buddhism to the West. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003.
49. *Stone, J.* Some Reflections on Critical Buddhism // Japanese Journal of Religious Studies, Nanzan Institute for Religion and Culture. 1999 Vol. 26. P. 159–188. URL: <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2673> (дата обращения: 20.05.2016).
50. *Swanson P. L.* Critique of the Thought of Inherent Enlightenment by Noriaki Hakamaya // Japanese Journal of Religious Studies, Nanzan Institute for Religion and Culture. 1990. Vol. 17. P. 89-91. URL: <http://www.jstor.org/stable/30233410> (дата обращения: 15.05.2016).
51. *Swanson P. L., Hubbard J.* Pruning the Bodhi Tree. Honolulu: University of

Hawai'i Press, 1997.

52. *Swanson P. L., Suzumu S., Mullins M.* Religion and Society in modern Japan. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 1993.

53. *Thelle N. R.* Buddhism and Christianity in Japan. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

54. *Verdu A.* The philosophy of Buddhism. Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1981.

55. *White J.* The Sokagakkai and Mass Society. Stanford: Stanford University Press, 1970.

56. *Williams P.* Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies. Vol. VIII: Buddhism in China, East Asia, and Japan. London, New York: Routledge, 2005.

57. *Wing-Cheuk Chan.* Two dogmas of Critical Buddhism // Journal of Chinese philosophy. 2010. Vol. 37. P. 276-294. URL: <http://philpapers.org/rec/CHATDO-7> (дата обращения: 15.05.2016).

58. *Yamaguchi A.* Religious Universalism in Modern Japan: Unitarians as Mediators Between Intellectuals and the West // Japanese Journal of Religious Studies. 2005. Vol. 32(2). P. 305–318. URL: <http://www.jstor.org/stable/30234065> (дата обращения: 20.03.2016).

3. На японском языке

59. Буккё но рэкиси. («История буддизма»). Токио: Буккё сё:со: мокурокуканко:кай, 2005. URL: <http://www.bukkyosho.gr.jp/> (дата обращения: 20.02.2016).

60. *Иноуэ Нобутака.* Киндай Нихон но Сю:кё:ка 101. («101 религиозный деятель современной Японии»). – Токио: Синсёкан, 2007

61. Киндайка то сю:кё: бу:му. («Модернизация и «религиозный бум»). Киото: До:бо:ся сюппан, 1990.

62. Нихон буккё: сан дзю ён но каги. («34 ключа к японскому буддизму»). Токио: Сюндзюся, 2003.

63. *О:тани Эйити*. Киндай Нихон но «сэйдзи то буккё» но куросуро:до. («Точки перечения буддизма и политики в современной Японии») // Нагоя: Нандзан сю:кё: бунка кэнкю:сё; кэнкю:сё:хо:. 2006. вып. 16. С. 35-47.

64. *Суэки Фумихико*. Кинсэй но буккё:. («Буддизм в новое время»). Токио: Ёсикава ко:бункан, 2010.

65. *Такэмура Макио*. Нихон дзин но сю:кё: сэйкацу то буккё:. («Религиозная жизнь японцев и буддизм») // Токио: Кокусай Иноуэ Энрё: гаккай. 2015. Вып. 3. С. 133–144.

66. *Ямамото Хируёси*. Гэндай нихон но буккё:. («Современный японский буддизм»). Токио: Синсэнся, 1985.

4. Справочная литература

67. Новая Философская энциклопедия. В 4 т. М.: Мысль, 2000-2001.
68. Словарь атеиста / Под общ. ред. Л. Н. Митрохина. - М.: Политиздат, 1990.
69. Философия буддизма. Энциклопедия. М.: Восточная литература, 2011.
70. Japan Statistical Yearbook 2016. Religious Organisations, Clergyment and Adherents. URL: <http://www.stat.go.jp/english/data/nenkan/1431-26.htm> (дата обращения: 11.05.2016).
71. *Keown D.* Oxford Dictionary of Buddhism. New York: Oxford University Press, 2003.